Ivan Vasil'evič Kireevskij

Leben und Weltanschauung.

1806—1856.

Ein Beitrag zur Geschichte des russischen Slavophilentums.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.

Von

Igor Smolitsch

aus Uman in Rußland.

Tag der Promotion: 9. Mai 1934

Tag der mündlichen Prüfung: 18. Juni 1931.

1934.

Verlag Priebatsch's Buchhandlung, Breslau 1

Inhaber: Erich Thiel und Karl-Hans Hintermeier

361

Referenten: Professor Dr. Stählin
Professor Dr. Vasmer.

Mit Genehmigung der hohen Fakultät wird hier nur der zweite Teil der Dissertation gedruckt.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vorwort.

„Philosophia querit, religio veritatem possidet.“
Pico de la Mirandola.

Der russische Gedanke im 19. Jahrhundert ist seinem Inhalte nach hauptsächlich und an erster Stelle ein historiosophischer. Dem Slavophilentum gebührt in ihm eine bedeutende Stelle.

Ivan Vasil'evič Kireevskij (1806—1856), dem diese Untersuchung gewidmet ist, gehört zur Zahl der Urheber des Slavophilentums oder richtiger wäre es zu sagen, er ist eigentlich der „Vater“ des russischen Slavophilentums. Er ist jedoch nicht allein dadurch interessant, sondern auch seine persönlichen Eigenschaften und seine Biographie: ein wundersames Bruchstück des verwickelten Mosaiks der Nikolaitischen Epoche der russischen Geschichte.

Eine ausführliche Biographie gibt es von Kireevskij bis jetzt noch nicht; besonders wenig wurde immer die Geschichte seines geistigen Werdens ausgeführt. Und wir hoffen, daß es uns gelungen ist, die Züge dieser Entwicklung aufzuzeigen und zugleich eine weitere Etappe in der Erforschung der slavophilen Weltanschauung erreicht zu haben.

Infolge der schweren Zeit ist der Verfasser gezwungen, nur den zweiten Teil seiner Dissertation im Druck erscheinen zu lassen. Wir geben deshalb eine kurze Zusammenfassung des ersten nicht gedruckten Teils.

Unsere Arbeit ist im Anschluß an die Seminarübungen bei Herrn Professor Dr. Stählin entstanden, dem ich zu herzlichem Dank verpflichtet bin für die reiche Förderung meiner Studien und den Rat, mit dem er mich bei dieser Arbeit unterstützt hat.

Einleitung.

1. Das russische Slavophilentum.

Vor hundert Jahren, am Anfang der 30er Jahre des 19. Jahrh., suchte die russische Gesellschaft Wege zur eigenen nationalen Kultur zu finden. Wie von einem Fieber befallen fragt der damalige Russe nach seiner kulturellen und nationalen Stellung in der gesamten Weltkultur. Schon zu Alexanders I. Zeiten begann sich dies kundzugeben, und Anzeichen dessen finden sich überall: in den Reden der aus ausländischen Feldzügen heimgekehrten Offiziere, in den Aussagen der Dekabristen vor dem Gericht, in dem Briefwechsel der Männer der Alexandrinischen Epoche, in den Werken Puškins, Griboedovs, in der Schwermut Lermontovs, in der Verzweiflung Čaadaevs — wird der eine Wunsch laut, die russische nationale Bestimmung, die allmenschliche Aufgabe Rußlands zu ergründen und die Wege zu ihrer Erfüllung zu finden.

In diesem kulturell-nationalen Aufschwung kommt den Slavophilen eine besondere, unleugbare Rolle zu. Das Slavophilentum war der erste Versuch, eine russische nationale Ideologie zu schaffen und richtige Wege für die russische kulturelle, soziale, politische und wirtschaftliche selbständige Entwicklung zu finden. Die Slavophilen waren bestrebt, eine besondere Staatstheorie aufzustellen, deren Prinzipien und Praxis, obwohl sie auch grundsätzlich monarchistisch waren, zum Nikolaitischen Regime in Rußland, das von Chomjakov in seinen Gedichten so schonungslos geschildert wurde, doch in schroffem Gegensatz standen. Die Slavophilen verknüpften ihre Ideologie mit der religiösen Eigenart des russischen Volkes, mit der Orthodoxie. Ihre Doktrin ist auf einem religiös-sittlichen Fundament errichtet. Die Orthodoxie und deren Geist sollten, als Grundprinzip, die ganze Praxis des künftigen slavophilen Staatswesens bestimmen, welches für sie in seiner endgültigen Entwicklung den eigentlichen Inbegriff der Kultur bedeutete. Diese Kultur stellten sie der des Westens, der römisch-katholischen und zum Teil der protestantischen, die in ihrer Grundlage für sie „rationalistisch" war, entgegen.

Die Slavophilen sind gewiß nicht nur aus den Gesinnungen des ersten Drittels des 19. Jahrh. hervorgegangen. Sie hatten ihre Vorgänger in Rußlands Vergangenheit, in all denjenigen Stimmungen, die nach eigenem nationalen Selbstbewußtsein und kulturell-selbständiger Entwicklung trachteten. Durch das 18. Jahrh., in dem Lomonosov, Fonvisin, der Fürst Ščerbatov, Novikov, Boltin, der Metropolit Platon Levšin und einige andere durch ideologische Fäden mit den Slavophilen verbunden sind; durch das 17. Jahrh., in dem der Protopop Avvakum und andere Männer der Moskauer Gesellschaft jede Neuerung verfluchen; durch das 16. Jahr., in dem die ersten Lokalverwaltungsreformen („zemskaja reforma") Ivans des Schrecklichen bereits eine praktische Veranschaulichung späterer Theorien Konstantin Aksakovs darstellen, — gelangen wir ins 15. und 14. Jahrh. und vielleicht noch tiefer in die Vergangenheit hinein, wo vieles in Lebensart und Meinungen eine Geistesverwandtschaft mit den Slavophilen zeigt. Auch damals war dasselbe starke Bestreben bemerkbar, die sittliche Wertung in den sozialen Beziehungen in den Vordergrund zu rücken, die in der gesamten Lehre der Slavophilen zutage tritt.

Die Slavophilen waren in erster Linie Theoretiker, aber auch die historischen Verhältnisse gestatteten es ihnen nicht, ihre Ansichten im Leben zu verwirklichen. Die russische Geschichte hat mit ihnen ein böses Spiel gespielt. Sie, die eifrigsten Söhne ihres Vaterlandes, sahen sich den Schlägen derjenigen ausgesetzt, die am Staatsruder standen. Die Gesellschaft verstand sie entweder gar nicht, oder faßte sie zu eng und voreingenommen auf. Diejenigen Männer, die die Geschichte ihrer Zeit geschildert haben, stellen sie ausschließlich als russische Romantiker dar oder verleihen ihnen andere Züge, die ihnen gar nicht eigen waren, indem sie vieles Wesentliche an ihnen entstellen. Indessen liegt für den Forscher im Slavophilentum nicht nur der Schlüssel zu der nachfolgenden Epoche, sondern, wie wir schon angedeutet haben, zum Teil auch zu der vorangehenden.

Die slavophile Plejade ist nicht zahlreich, jedoch sind alle Slavophilen ohne Ausnahme ganz besondere Persönlichkeiten, die nicht nur ihren individuellen Eigenschaften nach, sondern auch der Rolle nach, die ihnen in der Kultur Rußlands zu spielen beschieden war, beachtenswert sind. Ohne sie zu kennen, kann man Rußland nicht kennen. Ihre Biographie ist Rußlands Leben, Rußlands Geschichte ist ihre Geschichte. Kein Mensch ist in seinem gesamten geistigen Bild derart mit seiner Heimat verbunden wie der Russe und der Slavophile insbesondere.

Die ersten Slavophilen waren nicht zahlreich, — „Slavophilisierende" gab es aber viele[1]). Die Slavophilen in eigentlichem Sinne

[1]) Unter den „Slavophilisierenden" verstehen wir diejenigen Männer, die, obwohl sie ihren Anschauungen nach nicht ausgesprochene Slavophilen waren, dem Geist derselben doch nahe standen; z. B.: Dostoevskij, Nikolaj Strachov, Konstantin Leontjev u. a.

sind: Ivan Vasil'evič Kireevskij, sein Bruder Peter Vasil'evič (1808—1856); Aleksej Stepanovič Chomjakov (1804—1860); die Brüder Aksakov-Konstantin Sergeevič (1817—1860) und Ivan Sergeevič (1823—1887); Aleksandr Ivanovič Košelev (1806—1883), (vielleicht ein Slavophilisierender!); Jurij Fedorovič Samarin (1819—1876) und der früh gestorbene, äußerst begabte Dimitrij Aleksandrovič Valuev (1820—1845). Das Slavophilentum wurde verkündet durch I. V. Kireevskij, A. S. Chomjakov und K. S. Aksakov, die unter dem Namen „Frühslavophilen" bekannt sind; dasselbe im Leben zu verwirklichen, waren die „späten Slavophilen", Samarin und Ivan Aksakov, bestrebt.

All diese unter dem Namen Slavophilen bekannten Männer verdienen und rechtfertigen diesen Namen überhaupt nicht in vollem Maße: richtiger ist es, sie „Russophilen" zu nennen. Auf sie wurde der Ruf übertragen, in dem Šiškov für seinen Kampf um die slavische Reinheit der russischen Sprache in den ersten Jahren der Regierung Alexanders I. stand. Kulturell wie auch politische hatten sie mehr Interesse an Rußlands Schicksal, als an dem des gesamten Slaventums. Die Idee des Slaventums oder des Panslavismus spielte eine nebensächliche Rolle in ihrer Doktrin; sie wurde in gewissem Sinne zu deren Detail, das logisch mit ihr nicht ganz im Zusammenhang stand, doch unter dem Einfluß der damaligen politischen Umstände in sie hineingebracht wurde.

Man könnte wohl ein Bild des gesamten Slavophilentums entwerfen, doch um sich besser in seinen Einzelheiten zu orientieren, muß man jeden Slavophilen für sich erforschen. Dann wird das Bild noch klarer. I. V. Kireevskij ist in der Geschichte des Slavophilentums eine der interessantesten Persönlichkeiten.

Einer der geistig am feinsten veranlagten Zeitgenossen der Slavophilen, A. I. Gerzen, schrieb im Jahre 1860 nach Konstantin Aksakovs Tode: „Kireevskij, Chomjakov und Aksakov haben ihr Werk vollbracht; ob sie lang oder kurz gelebt, jedenfalls konnten sie, indem sie die Augen schlossen, sich mit voller Einsicht sagen, daß sie das getan, was sie wollten, und wenn sie es nicht vermochten, die Feldjäger-Trojka[2]) anzuhalten, die von Peter dem Großen ausgeschickt wurde und in der Biron sitzt und mit der Knute den Kutscher schlägt, daß er durch die Gefilde rase und das Volk überfahre, so haben sie doch die gefesselte öffentliche Meinung angehalten und alle ernstdenkenden Geister zum Nachsinnen über

[2]) Die Feldjäger-Trojka war eine dienstliche Droschke, die den Zarenboten durch das Land zu befördern pflegte. Gerzen betont hier das rasche Tempo der Europäisierung Rußlands durch Peter d. Gr.; anderseits verbindet er diese mit der Rolle der verdeutschten russischen Bürokratie des 18. Jahrh. gegenüber dem bedrückten Volk. Wie bekannt, war Biron (z. Z. der Kaiserin Anna 1730—40), welcher das wahre Sinnbild dieses Bürokratismus war, besonders verhaßt beim russischen Volke. Gerzen „haßte", wie er es selbst mehrmals betont hat, auch sehr den „deutschen Geist" der Nikolaitischen Epoche.

das tiefere Wesen der Dinge veranlaßt. Mit ihnen beginnt der Umschwung im russischen Denken!“[3]).

Gerzen hatte zu wenig gesagt; das war kein Umschwung, sondern die eigentliche Rückkehr des russischen Denkens auf seine ursprüngliche Bahn, zu seiner ursprünglichen Quelle. ... Dies wird jedem einleuchten, der tiefer in die Geschichte des russischen Denkens hineinblickt!

2. Kireevskij und die Kritik.

Kireevskijs Ansichten fanden zum erstenmal schon bei seinen Zeitgenossen und seinen Freunden, den Westlern und Slavophilen, ihre kritische Beurteilung. Sie wurden bereits von den „Männern der 40er Jahre“ in ihren Zirkeln lebhaft besprochen.

Die erste Kritik der Ansichten Kireevskijs ist von seinem Freunde A. S. Chomjakov ausgeübt worden. Im ersten Heft des „Moskovskij Sbornik“ 1852 erschien der Aufsatz „Über den Charakter der Aufklärung in Europa und deren Verhältnis zur Aufklärung in Rußland“, welcher das grundlegende Werk Kireevskijs ist. Gleich darauf schrieb Chomjakov eine Kritik darüber „Po povodu stat' i I. V. Kireevskago“[4]), die für das 2. Heft des „Moskovskij Sbornik“ bestimmt war, jedoch nicht erschien, weil die Zeitschrift von der Zensur verboten wurde. — Chomjakovs Artikel ist dann erst in seinen Werken im Jahre 1871 veröffentlicht worden. Chomjakov stimmt Kireevskij in der Kritik des Westens bei, kann ihm aber in seiner Idealisierung des alten Rußlands, in dessen Leben er die „ganze Fülle und Reinheit des Christentums“ verwirklicht zu sehen glaubt, nicht Recht geben und entwickelt ziemlich ausführlich seinen eigenen Standpunkt. Der zweite Artikel über Kireevskij gehört ebenfalls Chomjakov und ist ein halbes Jahr nach Kireevskijs Tode im 1. Heft der „Russkaja Beseda“ 1857 erschienen. Er befaßt sich mit dem Nachlaß Kireevskijs, der unter dem Titel „Otryvki“ in Kireevskijs Sämtlichen Werken erschienen war. Hier teilt Chomjakov vollständig Kireevskijs Ansicht, daß die Philosophie mit dem Glauben vereinigt werden müsse, und meint, das philosophische Denken führe gerade durch seine strengen Schlußfolgerungen zu den ursprünglichen festen Grundlagen des Glaubens zurück[5]).

In beiden Aufsätzen Chomjakovs werden die Ansichten Kireevskijs vom religiös-philosophischen Standpunkt aus behandelt und im großen und ganzen für richtig anerkannt. Fast gleichzeitig analysiert S. M. Solov'ev einige seiner Grundsätze vom historischen Standpunkte aus. Er unterwirft sie wie die Ansichten der Slavophilen überhaupt einer scharfen Kritik und findet sie „antihistorisch“[6]).

---

[3]) Gerzens Zeitschrift „Kolokol“ 1860.
[4]) Chomjakov: Polnoe sobranie sočinenij, I, S. 197—263.
[5]) Ebenda, I, S. 213 f., 263—284, 283.
[6]) Solov'v, S. M.: Sobranie sočinenij, o. J. (Verlag „Obščestvennaja Pol'za“), S. 1611 ff.

Im Jahre 1861 erschienen die von A. I. Košelev herausgegebenen Schriften Kireevskijs und wurden sofort von der Kritik bemerkt. Jedoch unterscheiden sich die erschienenen Artikel durch ihre Einstellung und ihren Geist stark voneinander.

N. Černyševskij, der literarische Kritiker an der Zeitschrift „Sovremennik", war einer der ersten, die über Kireevskij schrieben. Er verhält sich ablehnend zu seinen Ansichten. Der Gedanke, daß der Westen altert, ist seiner Meinung nach nur eine „melodramatische Phrase". Das Slavophilentum ist nicht urwüchsig, es ist „uns aus dem Westen eingeflößt worden, es hat keinen einzigen bedeutenden Gedanken in sich, absolut keinen einzigen", betont Černyševskij; die Ideen der Slavophilen sind schon vor Alter sehr verschimmelt. Černyševskij ist nicht imstande, das Slavophilentum und Kireevskij zu begreifen, denn ihm mangelte es an Gedankentiefe, obwohl er — wir müssen sagen, leider — lange Zeit die Geister der zu wenig gebildeten russischen Studentenschaft der 60er und 70er Jahre im Banne gehalten hatte[7]).

Ein anderer Kritiker Kireevskijs, Pisarev, veröffentlichte 1862 in der Zeitschrift „Russkoe Slovo" (die von dem bekannten Mäzen, dem Grafen Kušelev-Bezborodko gegründet war und später zum Organ der russischen Nihilisten wurde), einen Aufsatz „Der russische Don-Quichote". Pisarev meint, es habe eigentlich keinen Sinn, Kritik an Kireevskij zu üben; „gegen ihn zu kämpfen sei zwecklos, denn sein Wirken gehöre schon der Vergangenheit an". „Kireevskij sei ein schlechter Denker gewesen, er habe Angst vor dem Denken, es fehle ihm die intellektuelle Selbständigkeit. ... Kireevskij sei nur ein interessantes psychologisches Phänomen." Der Begründer des russischen Slavophilentums, der das gesamte russische Denken beeinflußt hat, war nach Pisarevs Meinung für „das russische Selbstbewußtsein nach keiner Richtung hin fördernd, er hat dasselbe sogar nicht berührt und absolut keinen Nutzen gebracht". Allerdings hatte Pisarev selbst nur eine schwache Ahnung von dem, was das russische Selbstbewußtsein ist, und der Metaphysik Kireevskijs war er nicht gewachsen; er lehnte überhaupt die Philosophie als einen „zwecklosen Luxus", einen „nutzlosen Aufwand geistiger Kräfte" ab. Kireevskij sei ganz einfach ein russischer Don-Quichote, und das gesamte Slavophilentum ein bloßes Don-Quichotentum. Dies war die Meinung des sogenannten „Vaters des russischen Nihilismus" über Kireevskij[8]).

Einen ernsteren Kritiker hat Kireevskij in der Person des Professors an der Kievschen Theologischen Akademie F. Ternovskij gefunden. Indem er den Anschauungen Kireevskijs eine gewisse Ein-

[7]) Černyševskij: Očerki gogolevskago perioda russkoj literatury, 2. Aufl., S. Petersburg 1893, S. 94—105.

[8]) Pisarev: Sočinenija, 4. Aufl., Petersburg 1904, S. 217 ff.; vgl. B. Čičerins Meinung über Černyševskij, Pisarev und Nihilisten überhaupt, in: Neskol'ko slov o filosofski-istoričeskich vozzrenijach Granovskago, Voprosy fil i psich, 36. Buch, S. 8.

seitigkeit vorwirft, weiß er doch, daß sie „das Gepräge einer Lebenserfahrung, einer tiefen Überzeugung und einer absoluten Gewissenhaftigkeit tragen". „Er hatte das Recht, über beide Wege der geistigen Entwicklung (d. i. den westlichen und den östlichen, den der Kirchenväter) zu urteilen, denn in seinem eigenen Leben hat er beide durchschritten"[9]).

Nach ungefähr 15 Jahren ist der Aufsatz Panovs „Slavjanofil'stvo kak filosofskaja sistema" erschienen[10]). Der Verfasser behandelt hier die Anschauungen Kireevskijs im Zusammenhang mit denen anderer Slavophilen; er ist selbst dem Slavophilentum nicht fern, jedoch ist der ganze Aufsatz nur ein Versuch, Zitate aus verschiedenen slavophilen Schriften in ein gemeinsames Gefüge zusammenzubringen und hat deswegen nur geringen Wert.

Der erste bedeutende Aufsatz über Kireevskij gehört einem Ausländer, Th. Masaryk. In der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Athenaeum" begann im Jahre 1889 sein großer Aufsatz über Kireevskij zu erscheinen (Slovanské Studie, I. Slavjanofilstvi Ivana Vasiljeviča Kirejevského), welcher ein wenig verkürzt und verändert auch im Buch Masaryks über Rußland Platz fand. Masaryk schätzt Kireevskij sehr hoch. Er betont ganz richtig die Abstraktheit in der Behandlung prinzipieller Fragen bei Kireevskij und nennt ihn den „ersten philosophischen Begründer des Slavophilentums"; auch hebt er bei ihm ganz richtig den Mangel an Analyse hervor bei großer Neigung zur Synthese. Dagegen beachtet Masaryk sehr wenig Kireevskijs Erkenntnistheorie, das „lebendige Wissen", weiß ihr nicht gerecht zu werden und meint einfach, diese Ansichten Kireevskijs wären seinem Quietismus entsprungen. Die orthodoxe Grundlage der ganzen zweiten Lebensperiode Kireevskijs ist für Masaryk wenig greifbar, um so weniger, als dieser Verfasser einer positivistischen Philosophie huldigt[11]).

Ein durchaus anerkennendes Urteil über Kireevskij findet sich bei dem bekannten russischen Historiker P. Vinogradov in seinem Aufsatz „I. V. Kireevskij i načalo moskovskago slavjanofil'stva"[12]). Vinogradov begnügt sich aber lediglich mit einer kurzen Schilderung seiner Ansichten und unterzieht sie kaum einer Kritik.

Über Kireevskij hat ferner P. Miljukov geschrieben. In seinem sehr interessanten, jedoch leider nicht vollendeten Buch „Glavnyja tečenija russkoj istoričeskoj mysli" behandelt er Kireevskijs Aufsatz „Das 19. Jahrhundert". Kireevskij sei aus Guizots Schule hervor-

---

[9]) Ternovskij: Dva puti duchovnago razvitija, in: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii, 1864, IV. — Ich zitiere nach Kolubovskij, Materialy dlja istorii filosofii v Rossii, in: Voprosy filosofii i psichologii, 6. Buch, S. 56.

[10]) Žurnal Minist. Narodnago Prosveščenija, 1880, 212. Bd.

[11]) Th. Masaryk: Rußland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Rußland. Erste Folge: Zur russ. Geschichts- und Religionsphilosophie, Jena 1913, 1. Bd., S. 209—223.

[12]) In: Voprosy filosofii i psichologii, 1892, Buch 9.

gegangen und habe die Idee der „Erbfolge der welthistorischen Mission" der Völker betont[13]).

Fast gleichzeitig sind zwei Werke erschienen, der Artikel G. Knjazevs „I. V. Kireevskij"[14]) und das Buch von Ljaskovskij „Brat'ja Kireevskie"[15]). Knjazev gibt uns eine Biographie Kireevskijs und führt seine Lehre aus. Dieser ziemlich kurze, jedoch inhaltreiche Artikel faßt das Wesentliche gut und objektiv zusammen. Ljaskovskijs Buch zu bekommen, war uns leider nicht möglich. Wir können nur sagen, daß es hauptsächlich eine Biographie der Brüder Kireevskijs enthält.

Als im Jahre 1905 die russischen Intellektuellen viele der positivistischen Standpunkte der 90er Jahre verließen und eine Kritik des Marxismus begann, erwachte das Interesse für das Slavophilentum wieder. Es stand mit den Stimmungen der Gründer der bekannten in der russischen Weltanschauung epochemachenden Zeitschrift „Vechi"[16]) im Zusammenhang. Einer der ersten unter diesen Männern war M. O. Geršenzon. Seine Schriften sind ein bedeutender Beitrag zur Erforschung des Slavophilentums. Geršenzon machte als erster den Versuch, nicht das Slavophilentum als solches, sondern vielmehr dessen Urheber in ihrer individuellen Eigenart zu erfassen; er war bestrebt hervorzuheben, was eigentlich jeder Slavophile von seiner Individualität in das Slavophilentum hineingebracht hat, was die wesentliche Idee der einzelnen Slavophilen war. — Seine Aufsätze, die zu verschiedenen Zeiten in der „Russkaja Mysl'" erschienen, gab Geršenzon im Jahre 1910 als Buch unter dem Titel „Istoričeskie zapiski" heraus[17]). Dieses Buch wird mit einem Aufsatz über Kireevskij eröffnet. Es ist das Beste, was über Kireevskij geschrieben worden ist. Man kann jedoch nicht behaupten, daß Geršenzon Kireevskij vollkommen verstanden habe, auch ihm war dasjenige nicht ganz faßbar, was das Wesentlichste in Kireevskij war und was ihn endgültig geistig geformt hatte: die Orthodoxie. Geršenzon betrachtet Kireevskijs Lehre von rein psychologischem Standpunkte aus. Sie besteht seiner Meinung nach aus zwei Behauptungen: 1. „daß der Mensch in sich einen gewissen emotionalen Kern trägt, welcher die Sphäre des Unterbewußten ausmacht; dieser Kern lenkt die Persönlichkeit und macht ihr eigentliches Wesen aus", und 2. daß der Mensch nur für das „richtige Ordnen dieser seiner inneren Persönlichkeit zu sorgen hat". Diese „Einheitlichkeit des Geistes" ist das Grundproblem der gesamten Lehre Kireevskijs. Jedoch ist dem Kritiker die Behauptung nicht klar, daß diese „Einheitlichkeit" in der Erkenntnis der Offenbarung Christi

[13]) Miljukov: Glavnyja tečenija russ. istoričeskoj mysli, 2. Aufl., Moskau 1898, S. 370—374.
[14]) Knjazev, in: Russ. Biografičeskij Slovar, S. 672—675.
[15]) Ljaskovskij: Brat'ja Kireevskie, zizn' i trudy, Petersburg 1898.
[16]) Die Gründer dieser Zeitschrift waren N. Berdjaev, S. Bulgakov, S. Frank, M. Geršenzon, A. Izgoev, B. Kistjakovskij, P. Struve.
[17]) Geršenzon: Istor. Zapiski, 2. Aufl., Berlin 1923.

auf dem Wege der Gnade liegt. Weil nämlich Geršenzon das Prinzip der Gnade nicht anerkennt, verlangt er eine Art „Garantie", daß der „Mensch auf dem Gipfel der geistigen Spekulation eben gerade die Offenbarung Christi als Wahrheit anerkennt"[18]). Das Interesse an Kireevskij veranlaßte Geršenzon, eine zweite Auflage seiner Werke herauszugeben.

Kireevskij und sein Verhältnis zu Chomjakov behandelt ausführlich N. Berdjaev in seinem Buch über Chomjakov[19]), dessen erstes Kapitel uns eine der besten und richtigsten Charakteristiken des Slavophilentums und seiner Bedeutung in dem geistigen Leben der russischen Gesellschaft zu sein scheint.

Im Jahre 1914 begann K. Kingi seine Arbeit über Kireevskij zu veröffentlichen, die wegen des Krieges unvollendet geblieben ist und nur Biographisches über Kireevskij bis 1830 bringt[20]).

Nach dem Kriege sind in Deutschland ein paar Aufsätze über Kireevskij erschienen und einige seiner wichtigsten Schriften herausgegeben worden. Der Aufsatz Astrovs[21]) ist sehr kurz und entstellt Kireevskij. Der Verfasser ist tendenziös; er versteht weder Kireevskij, noch das Slavophilentum überhaupt.

Im Jahre 1921 sind „Drei Essays" von Kireevskij[22]) erschienen. Die Einleitung enthält nebst einer Biographie den Versuch einer Charakteristik Kireevskijs. Gleichzeitig erschien in Frommans Verlag ein Büchlein unter dem Titel „Kirejewskij, I. W., Kritik an Europa", 1921.

Auch F. Stepun schrieb in seinem Aufsatz „Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slavophilen"[23]) über Kireevskij. Er klärt den Zusammenhang des Slavophilentums mit der Romantik auf; zugleich weist er den wesentlichen Unterschied in der geistigen Struktur und in der religiösen Einstellung der Slavophilen und der Romantiker nach.

Rein biographisch ist der Aufsatz A. Koyrés. Er referiert die Aufsätze Geršenzons und die Biographie Kireevskijs aus seinen gesammelten Werken[24]). Ein Kapitel des vor kurzem erschienenen Buches Koyrés „La philosophie et le problème national en Russie au debut du 19-e siècle (Paris 1929)" behandelt Kireevskij ebenfalls.

---

[18]) Ebenda, S. 28 f., 34 f., 41—43.

[19]) Berdjaev: A. S. Chomjakov, Moskau 1912, S. 21 ff.

[20]) Kingi, I. V. Kireevskij, ego zizn', ličnost' i dejatel' nost', in: Filologičeskija Zapiski, 1914, Nr. 1—2.

[21]) W. Astrow, Kireevskij, der Slavophile, in: Die Weißen Blätter, 1919.

[22]) I. W. Kireevskij: Drei Essays, übersetzt und eingeleitet von H. von Hoerschelmann, Drei-Masken-Verlag, München 1921.

[23]) Stepun, in: Logos, 16. Bd., 1927.

[24]) A. Koyré: La jeunesse Ivan Kireevskij, in: Le Monde Slave, 1928, Nr. 2.

Ebenso belanglos ist auch der kleine Aufsatz von Stojanovič[25]). Der Aufsatz von Henry Lanz[26]) übertreibt zwar den Einfluß Hegels auf Kireevskij, jedoch hebt er sehr richtig den Einfluß von Maximus Confessor, Isaaks des Syrers und Symeons des Neuen Theologen auf seine religiösen und mystischen Ansichten hervor, indem der Verfasser insbesondere deren Auswirkungen in der Erkenntnislehre Kireevskijs verfolgt. Zuletzt sei noch erwähnt, daß K. Nötzel[27]) Kireevskij eine Notiz widmet mit Angaben der Literatur über ihn in deutscher Sprache.

So sehen wir denn, daß trotz der mehrmaligen Erwähnung Kireevskijs und seiner Anschauungen in der russischen kritischen Literatur, eine gründliche wissenschaftliche Erforschung seiner Ansichten, wie auch des gesamten Slavophilentums überhaupt, bis jetzt noch gefehlt hat. Es erschien uns deshalb wünschenswert, einen Versuch zu unternehmen, die Weltanschauung Kireevskijs, die zur Grundlage des Slavophilentums wurde, eingehend zu erforschen.

Erster Teil.

Kireevskijs Leben.

Ivan Vasil'evič Kireevskij, der Begründer des russischen Slavophilentums, wurde am 22. März 1806 in Moskau geboren. Nach dem Tode seines Vaters kehrte die Mutter Ivan Kireevskijs im Jahre 1813 nach Dolbino, dem Stammgut Kireevskijs, zurück. Dort verbrachte Kireevskij seine Jugend. Von 1813 bis 1815 lebte bei ihnen auf dem Gut der Dichter Žukovskij, welcher mit der Familie Kireevskij sehr befreundet war. In Dolbino herrschte eine echt romantische Atmosphäre und der jugendliche Kireevskij wuchs unter dem Einfluß des geistreichen Dichters der russischen Romantik auf. Schon im Dolbinschen Hause, in der Bibliothek seines verstorbenen Vaters, konnte Ivan Vasil'evič verschiedene Werke der schönen französischen Literatur und die philosophischen Werke von Locke und Helvetius lesen und studieren. Im Sommer 1821 siedelte Kireevskijs Mutter, die in dieser Zeit A. Elagin, einen Mann von großer geistiger Bildung und einen Verehrer der deutschen Philosophie, geheiratet hatte, nach Moskau über. In Moskau wollte Kireevskij auf der Universität studieren. Im Jahre 1824 unterzog er sich der Reifeprüfung und nahm den Dienst am Moskauer Hauptarchiv des Auswärtigen Kollegiums an. Hier machte er die Bekanntschaft mit D. Venevitinov, S. Ševyrev, Fürst V. F. Odoevskij u. a.

In dieser Zeit herrschte an der Moskauer Universität die Schellingsche Philosophie und die „Archivjünglinge" wurden zu

---

[25]) Stojanovič: Russian Slavophil Philosophy. Homjakov and Kireevsky, in: The Slavonic Rewiew, 1928, vol. 1.

[26]) H. Lanz: The Philosophy of Ivan Kireevsky, in: The Slavonic Rewiew, 1925—26, vol. 5.

[27]) K. Nötzel: Kireevskij, in: Religion in Geschichte u. Gegenwart, III².

feurigen Anhängern des deutschen philosophischen Idealismus. Unter Führung des Fürsten Odoevskij entstand ein Zirkel der „Weisheitliebenden" („obščestvo ljubomudrov"). An demselben nahm auch Kirevskij teil. „Hier walteten Kant, Fichte, Schelling", und die „Weisheitliebenden" studierten deren Werke.

Die „Ljubomudry" hatten keine Berührung mit den Dekabristen. Als aber der Fürst Odoevskij von Verhaftungen in Petersburg Nachricht bekam, verbrannte er aus Vorsicht die Protokolle und das Statut der Gesellschaft, und die philosophischen Diskussionen hörten auf diese Weise auf.

Im Jahre 1828 veröffentlichte Kireevskij seinen ersten Aufsatz „Einiges über den Charakter der Poesie Puškins". Ein Jahr später veröffentlichte er noch einen Aufsatz „Übersicht des russischen Schrifttums im Jahre 1829".

Schon im Jahre 1823 plante Kireevskij eine Studienreise nach Deutschland, aber diese kam erst im Jahre 1831 zustande. Im Februar dieses Jahres in Berlin angekommen, besuchte er unter anderen die Vorlesungen von Carl Ritter, Hegel und Schleiermacher. Carl Ritter machte auf ihn einen großen Eindruck; Schleiermacher dagegen enttäuschte ihn. Hegelsche Philosophie jedoch rief bei Kireevskij besonders großes Interesse hervor, so daß er den Berliner Meister sogar persönlich kennen lernen wollte, der ihn auch freundlich bei sich aufnahm. Kireevskijs Briefe an seine Mutter geben uns interessantestes Material über Hegels Persönlichkeit und seine Umgebung.

Das Hauptziel der Reise war aber Schelling. So verläßt Kireevskij Ende März Berlin und zieht nach München. Schon in Moskau hatte er die Werke des Führers der deutschen philosophischen Romantik studiert. Er besuchte Schellings Vorlesungen; er lernte Schelling auch persönlich kennen und war des öfteren sein Gast. Betrachtet man Kireevskijs ganzes späteres Leben und seine Gedankenwelt, so kann man nicht umhin festzustellen, daß diese Reise einen lebenslänglichen Eindruck auf ihn gemacht hat: der deutsche philosophische Idealismus blieb für immer seiner Gedankenwelt am nächsten. Im Spätherbst unterbrach Kireevskij sein Studium und kehrte in die Heimat zurück, da er wegen der in Moskau ausgebrochenen Choleraepidemie in großer Sorge um seine Familie war.

Aus Deutschland brachte Kireevskij den Gedanken mit, eine Zeitschrift zu gründen. Der „Evropeec" — so hieß die Zeitschrift — sollte das Wertvollste in der europäischen Literatur und Kultur auch in Rußland verbreiten und eine engere Fühlungnahme russischer kultureller Kreise mit der westlichen Kultur herbeiführen. Kireevskij selbst veröffentlichte in dem ersten Hefte des „Evropeec" seinen Aufsatz „Das 19. Jahrhundert". Dieser Aufsatz war der Grund, daß die Zeitschrift von der Zensur verboten wurde.

Der Mißerfolg traf Kireevskij schwer, und er brach seine journalistische Tätigkeit für die nächsten elf Jahre fast völlig ab.

Im Jahre 1834 heiratete er Natalie Arbenev. Sie war eine sehr gläubige und religiös veranlagte Frau und übte einen starken religiösen Einfluß auf ihren Mann aus, der damals mehr und mehr von interkonfessionellem Christentum zur Orthodoxie neigte. Die Bekanntschaft mit Filaret, einem Mönch des Novospasskij-Klosters in Moskau, war für Kireevskij ebenfalls von großer Bedeutung. Wichtig war auch die Freundschaft mit seinem Bruder Peter, einem Mann von asketischer Sittlichkeit, und mit A. S. Chomjakov. Die 30er und die erste Hälfte der 40er Jahre brachten ihm eine entscheidende Umwälzung seiner Weltanschauung vom Westlertum zum Slavophilentum.

Bis Anfang der 40er Jahre lebte Kireevskij auf seinem Gut Dolbino, das nur einige Kilometer von der Optina Pustyn' entfernt war. Die bei der Stadt Kosel'sk im Gouvernement Kaluga gelegene Optina Pustyn' ist um die Mitte des 15. Jahrh. entstanden. Im Jahre 1825 wurde dort das Starzentum eingeführt[28]). Starez ist ein älterer Mönch, der einen schweren Weg der asketischen Selbsterziehung hinter sich hat und jüngere Mönche und auch Laien in seine geistige Leitung nimmt. In den 40er Jahren weilte der Hieromonachos Makarij (1841—61) als Starez in der Optina Pustyn'. Kireevskij begann dieselbe zu besuchen und unterhielt sich oft mit dem Starez Makarij. Außer den persönlichen religiösen Bedürfnissen band Kireevskij auch noch etwas anderes an die Optinschen Starzen. In den Archiven der Pustyn' wurden viele Manuskripte und Übersetzungen geistlich-asketischen Inhaltes aufbewahrt. Mit Erlaubnis des Moskauer Metropoliten Filaret begann Kireevskij unter Leitung des Starez Makarij die Herausgabe der Werke der Kirchenväter und führte dieselbe bis zu seinem Tode fort. Alle diese Jahre verbrachte er in ständigem Verkehr mit dem Starez Makarij, auf dessen Einfluß seine religiösen Anschauungen, die in seinen Werken zum Ausdruck kommen, zurückzuführen sind.

Im Jahre 1844 übernahm Kireevskij die Herausgabe der Zeitschrift „Moskvitjanin" von M. Pogodin. Letzterer blieb aber deren Verleger, was bald zu einem Zerwürfnis zwischen ihnen führte; Kireevskij legte die Redaktion des „Moskvitjanin" nieder und ging im Herbst 1845 wieder nach Dolbino zurück.

Die erste Hälfte der 40er Jahre war die Zeit der philosophischen Diskussionen in den Moskauer Salons zwischen Westlern und Slavophilen. Kireevskij nahm oft an ihnen teil. Er führte einen regen Briefwechsel mit den Slavophilen über verschiedene philosophische Fragen. In diesen Briefen finden wir die ersten Spuren seiner religiös-philosophischen, mystisch-ethischen Weltanschauung.

Im „Moskvitjanin" war der Aufsatz Kireevskijs „Übersicht über den heutigen Zustand des Schrifttums (in Rußland)" abgedruckt.

---

[28]) Siehe S. Tschetwerikoff, Das russ. Starzentum, in: Die Ostkirche, Sonderheft d. Vierteljahrsschrift „Una Sancta", hrsg. von N. v. Arseniew und Alfred Martin, Stuttgart 1927; ferner vgl. bei Dostoevskij in den „Brüdern Karamasov" das Kapitel über den Starez Zosima.

Die „Übersicht" muß zu den wichtigsten Aufsätzen Kireevskijs gerechnet werden. Wir ersehen daraus zugleich, daß der Verfasser trotz der großen Wandlung seiner Anschauungen von den westeuropäischen Gesinnungen zu den mystischen Stimmungen der östlichen Orthodoxie das Interesse am Westen und seiner Kultur doch nicht verloren hatte. Jedoch haftet jetzt diesem Interesse eine ausgesprochen theologisch-philosophische Nüance an: es ist die theologische Literatur des Westens und vor allem diejenige Deutschlands, die er mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt.

„Die beiden Kulturen, die westliche und die orthodox-russische", betont Kireevskij, „müssen in ein Streben zur lebendigen, vollen, allmenschlichen und christlichen Kultur verschmelzen." So sehen wir denn, daß er nicht darauf ausgeht, Rußland und den Westen entgegenzustellen oder letzteren überhaupt zu verleugnen, sondern daß er eine Synthese beider fordert.

Im Jahre 1852 erschien der erste Band des slavophilen „Moskovskij Sbornik", wo Kireevskij einen Aufsatz unter dem Titel „Über den Charakter der Aufklärung in Europa und ihr Verhältnis zur Aufklärung in Rußland" erscheinen ließ. Aber auch dieser Aufsatz hatte ein trauriges Schicksal. Der „Moskovskij Sbornik" erregte einen Sturm bei der Zensurwelt. Der Chef der „Dritten Abteilung" unternahm eine gründliche Untersuchung der Personalien aller Verfasser des Sbornik. Es folgte der Befehl, alle Manuskripte der Zensur vorzulegen. Jetzt war jegliche Möglichkeit irgendeiner weiteren Tätigkeit für die Slavophilen ausgeschlossen.

Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte Kireevskij in Dolbino und in der Optina Pustyn'; er vertiefte sich ganz in die Lektüre religiös-philosophischer Werke. Der Starez Makarij half ihm bei der Ausübung der moralischen und asketischen Regeln der Orthodoxie. Aber nicht nur mit derartigen Fragen kam er zu Makarij. Er holte sich Rat auch in Dingen des öffentlichen Lebens, sowie in seinen Beziehungen zu Frau und Kinder und auch zu seinen Bauern.

Nach dem Tode Kaiser Nikolaus I. im Jahre 1855 gründeten die Slavophilen endlich wieder eine neue Zeitschrift, die „Russkaja Beseda". Für das erste Heft schickte Kireevskij seinen Aufsatz „Über die Möglichkeit und Notwendigkeit neuer Prinzipien der Philosophie" ein, den er im Manuskripte dem Starez Makarij vorgelegt hatte. Dieser Aufsatz erschien erst nach seinem Tode.

Im Sommer des Jahres 1856 erkrankte Kireevskij an der Cholera und am 11. Juni starb er. Kireevskij ist in der Optina Pustyn' beigesetzt und auf seinem Grabmal stehen die Zeilen: „Die Allweisheit hatte ich liebgewonnen und nach ihr habe ich von meiner Jugend an gestrebt; ich habe aber erkannt, daß ich sie nicht anders erlangen werde, als wenn der Herr sie mir verleiht, und ich kam zum Herrn."

In diesen Zeilen finden wir seine ganze innere Biographie und die Erklärung seiner religiösen Weltanschauung.

Zweiter Teil.

Weltanschauung.

1. Allgemeine Charakteristik der Philosophie Kireevskijs.

Im Siebengestirn des Slavophilentums gebührt I. Kireevskij der Platz des Philosophen, wie Chomjakov der des Theologen und K. Aksakov der des Historikers. Kireevskij schuf in der Tat die philosophische Konzeption des Slavophilentums, indem er die grundlegenden Richtlinien dieser Bewegung in ihrer Philosophie und Geschichtsphilosophie entwickelt hat. Seine Evolution als Denker ist mit seinem ganzen Lebenslauf und seiner seelischen Entwicklung eng verbunden, und das, was er ins Slavophilentum hineingebracht hat, war die Abspiegelung seiner gesamten Weltanschauung und stimmte mit der später ausgebildeten und in der Kritik „offiziell" anerkannten slavophilen Theorie nicht immer überein. Kireevskij blieb immer vollkommen individuell, geistig frei — sein Geist konnte nie in ausgeprägten Formen einer Doktrin leben und schaffen. Seine Weltanschauung gestaltete sich allmählich, zeigte verschiedene geistige Etappen, deren Grenzen infolge geringen Umfangs seines literarischen Nachlasses und mangels biographischer Unterlagen nur bei aufmerksamer Forschung bemerkbar werden.

Die Weltanschauung Kireevskijs, die in ihren Ursprüngen ausschließlich religiös-ethisch (außerkonfessionell) war, wurde im Laufe ihrer Entwicklung nicht nur religiös-mystisch in ihren Grundlagen, indem sie ihren moralischen Charakter beibehalten hat, sondern ausgeprägt orthodox, kirchlich. Es muß jedoch betont werden, daß auch den orthodoxen Anschauungen Kireevskijs ihr eigenen Charakter anhaftete und sie nicht gänzlich in den Rahmen der Orthodoxie hineinpaßten. Die Mystik Kireevskijs suchte immer religiöse Wege außerhalb der Glaubenslehre, denn es widerstrebte ihm, seine Anschauungen zu systematisieren. Sein Geist wollte sich nicht mit dem konkret-gegebenen Irdischen befriedigen, und sein Denken vollzog sich nicht im Rahmen der Logik.

Diese und eine in ihm von Jugend an wurzelnde Neigung zur „Weisheitsliebe" — d. h. zum philosophischen Erfassen der Dinge und ihrer inneren Zusammenhänge — bildete die Grundlage seiner Lehre. Wenn wir diese aufmerksam analysieren, so werden wir sehen, daß das philosophische Interesse für den Zusammenhang, für die Synthese bei ihm stets die Oberhand gewann. Darin zeigt sich die schwache Seite seiner Theorien. Jeder philosophische und geschichtsphilosophische Aufbau erfordert Analyse und Synthese. Kireevskij verlegt aber den Schwerpunkt seines Philosophierens und seiner kultur-historischen Kritik in die Synthese; er benutzt oft für sein System verschiedene geschichtliche Tatsachen, ohne sie einer Analyse zu unterziehen . Oft wirkt in ihm statt der objektiven Kritik des Historikers das Glaubens- oder Verneinungspathos des mystisch veranlagten Philosophen. Nach seiner ganzen inneren Struktur war Kireevskij keineswegs Historiker, in seiner Konstruktion

tritt oft die Erkenntnis der Tatsache hinter jenes Streben zum unterbewußten Wissen, zu jenem „lebendigen Wissen" — „živoe znanie" — zurück, welches die Grundlage seiner Weisheitsliebe ausmacht. Kireevskij löst sehr oft die Probleme psychologisch, indem er die Tatsachen nicht ihrem geschichtlichen Wesen nach, sondern in ihrer temporalen Wirkung und Abspiegelung auf die gesamte Umgebung wertet. Anderseits war in ihm die moralische Bewertung der historischen Erscheinungen stets überwiegend. Und dennoch sind viele seiner Anschauungen so treffend, daß sie es verdienen, nicht nur von Philosophen, sondern auch von Historikern und Theologen beachtet zu werden.

Es ist wichtig, die Stellung Kireevskijs zum historischen Prozeß zu untersuchen. Dieser ist für ihn stets der Prozeß der Kulturentwicklung. Darin könnte man bei ihm den Einfluß Guizots nachweisen, den Kireevskij oft und gern las[29]). Die Geschichte bedeutet für ihn Kulturgeschichte, deren innerer Kern religiöser Natur ist. Die Kultur, oder die „Bildung" („obrazovannost"), wie Kireevskij sich sehr oft ausdrückt, muß in ihrem historischen Sein zum überhistorischen Sein streben. Dieses Streben ist eine geistige Entwicklung der Persönlichkeit auf dem welthistorischen Schauplatz. Hier bildet das Moment der Religiosität den Mittelpunkt, und außerhalb desselben gibt es keine Kultur. Kireevskij ist bestrebt, das ewige Problem des Gottesstaates zu lösen, dem das katholische Mittelalter so viel Kräfte und Geist gewidmet hat; doch er entwirft es im Geiste der Orthodoxie. Nicht die Unterwerfung des Staates unter die Kirche — der ewige Traum der römischen Pontifices, — sondern eine besondere, religiös-mystische Vereinigung dieser beiden Elemente war seine Idee. Die Vereinigung soll sich weder auf Grund einer Unterwerfung, noch einer Identität vollziehen, sondern in Form einer Symphonie der Kirche und des Staates in ihren irdischen Beziehungen, als wahre Stufe zum überhistorischen Sein, zur ewigen Kirche. Wenn dies für den Historiker nur ein neuer Versuch ist, das schon vom hl. Augustin gestellte Problem des Gottesstaates zu lösen, so war es für Kireevskij selbst die mit Leiden im tiefen Herzen errungene Idee einer „orthodoxen Kultur", der einzige Sinn der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschichte der christlichen Welt.

Hier liegt der eigenartige Kern seiner ganzen Weltanschauung, — und die ganze russische Religionsphilosophie[30]), ja die

---

[29]) Vgl. Guizot: Histoire de la civilisation en Europe. Cours d'histoire moderne, 1. Bd., 1. Leçon, pp. 7, 19—22, Paris 1828; ferner Miljukov, Glavnyja tečenija russ. istoričeskoj mysli, 2. Aufl., S. 370 ff., Moskau 1898.

[30]) Dieser Gedanke Kireevskijs lebt in der russ. Philosophie fort bis auf die Gegenwart; vgl. Vl. Solov'ev, Berdjaev, Karsavin, Florenskij, Frank Bulgakov, desgl. Dostoevskij. Vgl. Karl Stählin, Rußland und Europa, in: Histor. Zeitschr. 132. Bd., S. 243; dann ferner Losskij, Russkaja filosofija v 20 veke, in: Zapiski Russ. Naučnago Instituta v Belgrade, 3. Bd., Belgrad 1931; dann S. Frank, Wesen u. Richtlinien d. russ. Philosophie, in: Der Gral, 19. Jahrg., S. 384 ff. und Die russ. Weltanschauung, Berlin 1926.

russische Philosophie überhaupt ist aus diesem Kern hervorgewachsen. Die Großartigkeit dieser Idee hatte Kireevskij so in Anspruch genommen, so ergriffen, daß er manchmal diejenigen sehr wichtigen Seiten des kulturgeschichtlichen Prozesses übersah, welche das Pathos des Mystikers nicht genug zu schätzen vermag, an denen aber kein Historiker vorbeigehen darf. Kireevskij sah sich genötigt, sein kulturhistorisches System auf der Gegenüberstellung Westeuropas und Rußlands, dieser zwei auffällig verschiedenen Kulturwelten, aufzubauen. Dem Atomismus des westeuropäischen Geistes stellt Kireevskij das Ideal des einheitlichen Kulturlebens entgegen, das ihm in der Entwicklung der russischen Kulturgeschichte verwirklicht zu sein schien.

2. Westlerische Züge in Kireevskijs Denken.

Kireevskijs Westlertum, als Glauben an die geistigen Werte Europas, trägt besondere Züge, die mit dem Westlertum der Russen der 30 er und 40 er Jahren nicht völlig übereinstimmen.

Die Zeit des Westlertums Kireevskijs fällt in die Epoche seiner Herausgabe der Zeitschrift „Evropeec". Obwohl er die Entlehnung aus der kulturhistorischen „Erfahrung" des Westens für Rußland für möglich hielt, sah K. doch keine Möglichkeit einer künftigen gemeinsamen, einmütigen Entwicklung Europas und Rußlands. Noch vor seiner Deutschlandreise hatte er diese Gedanken ausgesprochen [31]).

Eigentlich bestand das ganze Westlertum Kireevskijs darin, daß er es für notwendig hielt, die Erfahrung Europas zu erforschen, das Positive daraus zu entnehmen, „es unmittelbar von dort zu schöpfen und es bei sich umzupflanzen, es unmittelbar auf seine gegenwärtige Lebensart anzunehmen", ohne die vorhergehende, Europa zuteil gewordene Entwicklung [32]).

Kireevskijs Gedanke ist, daß Rußland Europas Kultur als solche übernehmen könne, ohne die äußeren historischen Umstände in seiner eigenen Erfahrung erlebt zu haben, mit anderen Worten, daß diese fremde Erfahrung ohne weiteres mit der „nationalen Eigenart" Rußlands vereinigt werden kann. Aber dessen ungeachtet hielt es Kireevskij, wie schon erwähnt, einerseits für notwendig, daß Rußland eine „eigene nationale Philosophie" als Grundlage seiner geschichtlichen Entwicklung besäße, anderseits erfüllten ihn, wie ebenfalls schon gesagt wurde, Zweifel an der Zukunft Europas [33]).

Kireevskijs Westlertum war nie das Programm einer blinden Nachahmung „des Europäischen" gewesen. Im Jahre 1832 nach seiner Rückkehr aus Deutschland schrieb er: „Da, wo das Allgemein-Europäische mit unserer Eigenart übereinstimmt, da wird eine echt-

[31]) Kireevskij: Polnoe sobranie sočinenij, Moskau 1861, I, S. 45 f.
[32]) Ebenda, S. 85.
[33]) Ebenda, S. 45.

russische Aufklärung („Prosveščenie" – „Kultur") geboren, eine gebildete, nationale, feste, lebendige, tiefsinnige und an heilsamen Folgen reiche Aufklärung. Daher kann unsere Liebe zu allem Ausländischen bisweilen lächerlich erscheinen, sie darf aber niemals Zorn erwecken, denn — mehr oder weniger, indirekt oder unmittelbar — bringt sie stets die Aufklärung und den Erfolg mit sich und ist selbst in ihren eigentlichen Irrtümern nicht so sehr schädlich als nützlich" [34]).

In dem Aufsatz über Griboedovs „Verstand bringt Leiden" bemerkt er: „Bis jetzt war unser Volkstum („narodnost'") ein ungebildetes, rohes, chinesisch-unbewegliches. Es aufklären, es erhöhen, ihm Leben und Entwicklungskraft verleihen kann nur ein fremder Einfluß" [35]).

Wie gesagt, hat Kireevskij in dieser Periode keinen rein westlerischen Gedanken ausgesprochen. Wir müssen daher sein Westlertum selbst dieser Periode in Frage stellen, um so mehr, als er uns weder ein Programm der Europäisierung Rußlands gibt, noch sich vollständig positiv zu der kulturhistorischen Erfahrung Europas verhält [36]).

Die beiden oben angeführten Zitate bilden eigentlich den Gipfel des „Westlertums" Kireevskijs. Denn schon in dem ersten Teil des „19. Jahrhunderts" bemerken wir, daß er sich kritisch zu der Vergangenheit Europas stellt. Seine Kritik ist aber nicht ein Verneinen des Westens, wie er doch selbst in seinen letzten Lebensjahren, in den Jahren seines Slavophilentums, nie ein Feind des Westens war.

Im zweiten Teil des „19. Jahrhunderts" stellt Kireevskij vor allem eine völlige Absonderung Rußlands von Europa fest: „Eine Art chinesische Mauer steht zwischen Rußland und Europa und nur durch einzelne Öffnungen kann die Luft des aufgeklärten Westens zu uns eindringen." Diese Mauer bestehe nicht infolge des Zustandes des heutigen Lebens, sondern infolge der gesamten geschichtlichen Entwicklung Rußlands und Europas in der Vergangenheit, und die nächste Aufgabe, die Rußland zu erfüllen habe, sei demnach die der Europäisierung [37]). — Mehr als ein Jahrhundert war seit Peters Zeiten verflossen, und diese Mauer war trotz vieler Versuche im Laufe des 18. Jahrh. noch nicht gestürzt worden. Kireevskij sieht die Ursache davon in Rußlands Vergangenheit, in seiner geschichtlichen Entwicklung. Der wesentliche Grund des Unterschiedes zwischen Rußland und Europa liegt darin, daß Rußland in seiner Entwicklung die „antike Welt" gefehlt hat. In Westeuropa kam eine bedeutende kulturelle Rolle der Kirche zu, die in sich das Erbe der antiken Welt aufgenommen hatte. Die römische Kirche förderte sowohl kulturell als auch politisch die Einigung Europas. In Rußland,

[34]) Ebenda, I, S. 109.
[35]) Ebenda, I, S. 109.
[36]) Vgl. K. Stählins Meinung, Historische Zeitschrift, 132. Bd., S. 210.
[37]) K. I, S. 72, 61—72.

wo nach Kireevskijs Meinung „die christliche Religion lauterer und heiliger war", war „die Kirche nicht so einflußreich und allmächtig", weshalb Rußland es auch nicht vermochte, der Tatareninvasion standzuhalten, und, durch diese zerstückelt, auf lange Zeit auf dem Wege der Aufklärung zurückblieb. Der Mangel an Aufklärung gab keine Möglichkeit, sich geistig zu vereinigen und das Tatarenjoch zu bekämpfen [38]).

Die Renaissance, der eine so bedeutende Rolle in der Kultur des Westens zukommt, rief die Wiedergeburt der klassischen Welt hervor und stellte die Idee einer „allmenschlichen" Kultur auf. Das vorpetrinische Rußland nahm an dieser allmenschlichen Kultur keinen Anteil; diese Kultur hatte Rußland fast gar nicht berührt, und wenn sie manchmal dorthin durchdrang, so übte sie nur eine geringe und rein äußerliche Wirkung aus, weil sie, „bruchstückweise" eingeführt, wegen der nationalen Eigenart des russischen Lebens und der Ansichten, die damals schon „feste Formen erlangt hatten", nicht richtig aufgefaßt wurde. Die petrinische Reform war „nicht so sehr eine Entwicklung als ein Bruch („perelom") in unserer Nationalität, nicht so sehr ein innerer Erfolg, als eine äußere Neueinführung" [39]). Obwohl also Kireevskij die Fehler Peters wohl bemerkt, weiß er ihm aber doch gerecht zu werden. Für ihn ist die wesentliche Idee Peters, diejenige der Europäisierung Rußlands, von größter Bedeutung. Er schrrieb: „Diese Idee, der gesamte Charakter seiner Tätigkeit, die von ihm begonnene Bildung Rußlands, sind die Grundlagen seiner Größe und unseres künftigen Gedeihens! Denn unser Gedeihen ist von unserer Aufklärung abhängig und dies verdanken wir Peter dem Großen" [40]).

Die Fortsetzerin des Werkes Peters war Katharina II., deren Tätigkeit gerade auf dem Gebiete der Bildung erfolgreich war, weil sie die Versuche Peters ausnutzen konnte und ihre gesamte Einstellung der westlichen Kultur zugewandt war. Aber eine besondere Bedeutung mußte für die Entwicklung der russischen Bildung die Bekanntschaft mit der europäischen Kultur und Literatur nach der französischen Revolution, mit der Kultur des 19. Jahrh., haben. In ihr findet Kireevskij einen großen Wert. Er fühlt sich, wie wir schon wissen, von der Romantik und der gesamten romantischen Richtung der westeuropäischen Literatur seiner Zeit angezogen. Die Verpflanzung der Romantik auf russischen Boden mußte zur Entwicklung der Literatur, dieser nach seiner Meinung wichtigsten Förderin des kulturellen Wachstums eines Volkes, beitragen. Um so mehr als die Romantik in mancher Hinsicht mit den religiösen Bedürfnissen des menschlichen Geistes Berührungspunkte aufweist [41]).

---

[38]) K. I, S. 77.
[39]) K. I, S. 79 f., 81.
[40]) K. I, S. 83.
[41]) K. I, S. 64—70, 84 f.

Um Beginn des 19. Jahrh. ist nach Kireevskij der besondere Begriff des „Europäismus" als eines kulturellen Wertes mit bestimmtem Inhalt entstanden. Rußlands Aufgabe ist es, an diesem teilzunehmen, denn in der im Rahmen „nationaler Urwüchsigkeit" („national'noj samobytnosti") eingeschlossenen Aufklärung ist weder Leben noch Heil, denn in ihr ist kein Fortschritt, kein Erfolg, welcher nur durch die übereinstimmenden Anstrengungen der gesamten Menschheit zu erlangen ist", — eine solche Bildung ist Unbildung [42]).

Zwanzig Jahre später, schon in den Jahren seines Slavophilentums, schrieb Kireevskij: „Man kann die europäische Bildung als eine unvollkommene, einseitige, von wahrem Sinn nicht durchdrungene und deshalb falsche ansehen, aber sie als eine nicht existierende einfach abzulehnen, das hieße die eigene beschränken" [43]).

Am Ende seines Lebens hatten sich Kireevskijs Ansichten geändert, seine Kritik Europas wurde schärfer, und wenige Jahre vor seinem Tode faßte er seine so skeptisch gewordenen Ansichten über die geschichtliche Entwicklung Europas zusammen.

3. Kritik der historischen Entwicklung Europas.

Europa, „das Land der heiligen Wunder", wie es Chomjakov in seinem Gedicht nennt [44]), dem moskowitischen Rußland ein fremdes, unverstandenes Land, den „Nestlingen Peters" nur sehr oberflächlich, den russischen „Voltairianern" des 18. Jahrh. einseitig bekannt, dieser „ferne Westen" wurde dem Russen des ersten Viertels des 19. Jahrh. teuer, nahestehend und vertraut. Die Unbefriedigung, welche die heimatliche Atmosphäre schuf, veranlaßte die Russen, ihre Blicke nach dem Westen zu richten, erweckte einen Durst, die heilbringenden Kräfte der westeuropäischen Kultur, die, aus der russischen Ferne gesehen, so bezaubernd lockten, kennen zu lernen, zu erforschen, an ihnen teilzunehmen. — Die außenpolitischen Verhältnisse jener Zeit, welche viele russische junge Leute in den Jahren der Feldzüge gegen Napoleon gezwungen hatten, Europa kennen zu lernen, führten zu einer gründlicheren und tieferen Erforschung der europäischen Kultur. Aber nur zwei bis drei Dezennien währte dieses Stillen des Durstes an den europäischen Kulturquellen, und schon drang Bitterkeit der Enttäuschung und Betrübnis in die Herzen und Seelen der Russen ein. Streng und entschieden war ihr Urteil, und dabei beinahe einstimmig. „Der alte Westen sieht, wie ein neugeborenes Kind, nur Teile des Ganzen, nur Merkmale, — das Gesamte ist ihm unbegreiflich und unmöglich. ... Die Wissenschaft geht unter, die Kunst geht unter. Das reli-

---

[42]) K. I, S. 63, 82.
[43]) K. II, S. 39.
[44]) Chomjakov: Polnoe sobranie sočinenij, Moskau 1904, IV, S. 215. — Sein Gedicht „Mečta" zeigt am besten, daß Chomjakov und die Slavophilen keine Hasser des Westens waren.

giöse Gefühl geht unter. ... Der Westen geht zugrunde!", ruft Fürst V. F. Odoevskij aus[45]). Und diese pessimistische Stimmung erfüllte nicht nur V. F. Odoevskij, den begeisterten Schüler der deutschen idealistischen und mystischen Philosophie, sondern auch A. I. Gerzen, den Anhänger des kommenden französischen Sozialismus. Einige Jahrzehnte später wird Dostoevskij mit leidenschaftlichem Kummer seinen Ivan Karamazov Europa als „Friedhof" bezeichnen lassen.

Bei Kireevskij erfüllte dieser ursprüngliche Glaube an Europa, dann aber die Betrübnis um Europas Schicksal, die Kritik an Europa und die Gegenüberstellung Rußlands als des wahren Wertes sein ganzes Leben und machte ihn zu einem der Begründer des Slavophilentums. Mit ehrfürchtig bebendem Herzen begab er sich nach Europa, mit Leiden überwand er den Glauben an Europa und mit Kummer im Herzen sagte er sich von ihm als einem Ideal für Rußland los. „Europa hat sich restlos ausgesprochen", das war das Leitmotiv seiner slavophilen Ansichten[46]). Gerade diese Enttäuschung veranlaßte ihn, seine eigenen Gedanken, seine philosophischen, geschichtsphilosophischen und religiös-philosophischen Gedanken zu gestalten.

Die Geschichte Westeuropas ist für Kireevskij vor allem die Geschichte der europäischen Kultur. Ihn interessieren die religiösen und geistigen Phänomene; die rein äußeren, politischen und wirtschaftlichen Momente sind für ihn lediglich der Boden, auf dem diese Kultur gedeiht und blüht. Wie wir weiter sehen werden, ist das historische Schema Kireevskijs keineswegs dasjenige des Fortschrittes. Gerade die Tatsache, daß das Entwicklungsschema Europas zum Teil das des Fortschrittes wurde, scheint Kireevskij die wichtigste kulturhistorische Sünde zu sein. Diese Sünde des Geistes im Kulturwesen Europas entstand allmählich im Laufe des Mittelalters und der Neuzeit und wurde im 19. Jahrh. so bedeutend, daß sie eine entpersönlichende und verheerende Wirkung auf das Kulturwesen Europas ausgeübt hat. Diese Sünde des Geistes ist aber auf diejenigen grundlegenden Elemente zurückzuführen, welche die Kultur des Westens als solche bedingt haben.

Drei Faktoren, „die Römische Kirche, die alte Römische Welt und das aus Gewalttaten und Eroberungen entstandene Staatswesen, haben den ganzen Kreis der weiteren Entwicklung Europas bestimmt"[47]). Diese Formel, die von Guizot in seiner „Histoire générale de la civilisation en Europe" aufgestellt und entwickelt wurde, hielt Kireevskijs Gedankenwelt im Banne und veranlaßte ihn, auf ihr die Gesamtentwicklung Europas zu konstruieren[48]).

Die zwei letzteren Faktoren bildeten jene Gestaltungsprinzipien, die von dem ersteren, der Römischen Kirche und dem Katholizismus,

[45]) Odoevskij, V. F.: Russkija noči, Moskau 1913, S. 340.
[46]) K. I. S. 237.
[47]) K. II, S. 241; I (2), S. 185 (KDE, S. 93).
[48]) Guizot: a. a. O., 2. Leçon, S. 12—39.

erfüllt und geistig geformt wurden, und bestimmten damit den ganzen Charakter des geistigen Lebens Europas.

Das Schema Guizots, von dem Kireevskij sofort nach Erscheinen des Buches Kenntnis genommen hatte, war zum erstenmal und ohne Veränderungen in seinem Aufsatz „Das 19. Jahrhundert" (1832) zum Ausdruck gekommen. Nach 20 Jahren hat er es ausführlich in seinem Artikel „Über den Charakter der Aufklärung in Europa" dargelegt. Das Moment der „Eroberung" wurde von Kireevskij sehr kurz, ohne Analyse und Begründung entwickelt. „Fast bei keinem der Völker Europas ist das Staatswesen aus ruhiger Entwicklung des nationalen Lebens und des nationalen Selbstbewußtseins entstanden", infolgedessen war im westeuropäischen Staate keine „harmonische Ganzheit eines gesellschaftlichen Organismus" vorhanden. „Die soziale Struktur („byt") Europas", meint er, „ist infolge eines sonderbaren historischen Zufalls überall gewaltsam aus dem Kampfe zweier feindlicher Stämme auf Leben und Tod entstanden: entweder aus der Unterdrückung durch die Eroberer oder aus dem Widerstand der Eroberten, oder schließlich aus jenen zufälligen Situationen und Umständen, mit denen äußerlich der Kampf der feindlichen und untereinander ungleichen Kräfte endete"[49]). Als der Kampf beendet war, fühlten sich beide Seiten, die Sieger und die Besiegten, obwohl einen Staatskörper bildend, doch innerlich einander fremd und in zwei „von Haß erfüllte Stände" getrennt. „All dies bestimmte im voraus den ganzen Kodex der sozial-rechtlichen Beziehungen, weil ins Staatsleben Störungen, formelle und gewaltmäßige Friedensbestimmungen eindrangen, mit denen beide Seiten unzufrieden blieben und die im sozialen Bewußtsein lediglich aus einem sich außerhalb des Staates befindlichen Prinzip ihre Sanktion erhalten konnten"[50]).

So bestimmt Kireevskij eine der Ursachen der Entstehung westeuropäischer Monarchien. Mit „Schwert und Übermut" wurde der Staat in Europa erbaut, indem im Vordergrunde immer „das Äußere und die Formalität der Beziehungen stand". Beim Individuum bildete sich die Idee der Selbstbejahung aus, diejenige des eigenmächtigen Verfahrens, der persönlichen Ehre und Rechte. Die allgemeine Idee des Staatswesens und des Volkstums ist im Garn der sich so gestaltenden sozialen Beziehungen untergegangen. Aus der Gesamtheit dieser sozialen Struktur und ihrer psychologischen Folgen ist, nach Kireevskij, auch das für das Frühmittelalter am meisten charakteristische Institut, das Lehnswesen, entstanden. „Vielleicht", bemerkt er, war dies der einzig vernünftige Ausweg für das öffentliche (soziale) Leben der Völker, deren Staatsverfassung auf Grund der Eroberung entstanden war"[51]).

Indem Kireevskij die Idee des Lehnswesens auf diese Weise aus der Eroberung und aus der gegenseitigen Entfremdung der im Ent-

[49]) K. II, S. 240; I (2), S. 184 (KDE, S. 90 f.).
[50]) K. II, S. 247; I (2), S. 191 f. (KDE, S. 102 f.).
[51]) K. ebenda; (KDE, S. 103).

stehen begriffenen Stände hervorgehen läßt, faßt er die wirtschaftliche und politische Seite dieses Phänomens keineswegs ins Auge, auch bleibt das ökonomische Erbe des untergehenden Römischen Reiches, welches der emporkommenden romanisch-germanischen Welt zufiel, von ihm unberücksichtigt. Denn gewiß konnte dem Haß der Stände nicht nur das Gefühl des bedrängten Stolzes der Besiegten zugrunde liegen, sondern auch das Empfinden der wirtschaftlichen Not und Abhängigkeit. Hier muß man ohne weiteres zugeben, daß Kireevskij diese Frage nicht genügend durchdacht hat.

Das Lehnswesen als historische Erscheinung interessierte ihn weder vom ökonomischen noch vom sozialen Standpunkt aus. Es war für ihn nur durch einige seiner Züge, die formell-rechtlichen, wichtig, welche mit denjenigen allgemeinen Zügen übereinstimmen, welche das Antlitz Europas in seinen Augen konstruiert hatten. Um so mehr, als dies durch ein anderes sehr wichtiges Moment in der geschichtlichen Entwicklung Europas bestätigt wird, durch das Erbe des Römischen Reichs, das sich so tief in die Geschichte der folgenden Jahrhunderte eingewurzelt hatte.

Kireevskij schätzte sehr hoch die Bedeutung der alten klassischen Bildung, der antiken Welt überhaupt für die geschichtliche Entwicklung Westeuropas, nicht nur unter dem Einfluß Guizots und Savignys, dessen berühmte „Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter, er sicher kannte und dessen Vorlesungen er während seines Aufenthaltes in Berlin besucht hatte, sondern auch unter dem Einfluß jener Atmosphäre der Romantik, die ihm in der Zeit seiner Jugend so nahe war. Zur Zeit seiner westlerischen Gesinnung war ihm der mangelnde Einfluß des klassischen Altertums der wichtigste Fehler der russischen Kultur. Dabei spielte hier der ästhetische Geschmack Kireevskijs keine geringe Rolle. In seinen letzten Lebensjahren sagte er sich von ihm los, als viele Züge der römischen Bildung für ihn mit den katholischen verschmolzen, als die religiös-mystische Abneigung gegen den Westen an Stelle der ästhetischen Stimmungen der Jugend trat. In seinem posthumen Aufsatz „Über die Notwendigkeit und Möglichkeit neuer Grundlagen der Philosophie" mein Kireevskij, daß „das Altertum in einem unausgleichbaren Widerspruch zum Christentum stand [52])". Aber auch schon in seiner Antwort an Chomjakov im Jahre 1838 schrieb er, daß „die klassische Welt des alten Heidentums, an dessen Erbe Rußland nicht beteiligt war, gerade den Triumph des menschlichen rationalistischen Verstandes bedeutet [53])".

Rom als solches war in einem gewissen Sinne die Religion selbst. Alles war auf formeller logisch-äußerer Koordination fundiert. Gerade die Tatsache, daß „die äußere Verstandesmäßigkeit über das innere Wesen der Dinge das Übergewicht hatte", ist der eigentliche Kern der gesamten rationalistischen Richtung, der geistigen Kultur des Westens.

[52]) K. II, S. 315; I (2), S. 225.
[53]) K. I, S. 190 f.

Alle Seiten der römischen Welt, das öffentliche und private Leben Roms, welches durch seine Logik die natürlichen und sittlichen Beziehungen der Menschen je nach dem äußeren zufällig geprägten Wortlaut des Gesetzes verunstaltete, die Poesie, die Sprache, die Gesetze, die Religion, wo „die äußere Verkettung der Gedanken auf Kosten des inneren lebendigen Sinngefühls vollzogen wird", das Recht, die politischen Beziehungen und Ansichten — all dies wurde von Leitsätzen des Verstandes, „des trocken-logischen und eigennützig wirkenden Verstandes" reguliert. „Kurz, in allen Eigenarten des Römers, auf allen Wegen seiner geistigen und seelischen Tätigkeit sehen wir den einen gemeinsamen Zug, daß die äußere Ordnungsmäßigkeit seiner logischen Begriffe ihm wesentlicher war, als die Wesentlichkeit selbst, und daß das innere Gleichgewicht seines Seins, wenn man sich so ausdrücken kann, ihm nur in dem Gleichgewicht der rationalistischen Begriffe oder der äußeren formellen Tätigkeit zum Bewußtsein kam[54])". Man könnte sagen, daß das Wesen des Römertums sich eigentlich in der Veräußerlichung des Innerlichen zeigte.

Auf diesen wenig fruchtbaren Boden fielen die Samen des Christentums. Ihr Wachstum aber wurde nicht nur durch diese geringe Fruchtbarkeit erschwert, sondern durch die Unmöglichkeit überhaupt für „den römischen Bürger, ein Sohn der Kirche zu werden". Im Kampfe dieser zwei Prinzipien bildete sich der Katholizismus. Er nahm in sich diese glänzende äußere Logik und Verstandesmäßigkeit auf, die für die Vertreter der sich entwickelnden katholischen Theologie, Tertullian und Augustin, kennzeichnend sind. „Die eiserne Kette der Syllogismen" ist nicht nur für Augustin charakteristisch, wie Kireevskij bemerkt; sie hat, wie wir meinen, das ganze Anwachsen der katholischen Dogmatik bedingt.

Das Christentum war der Mittelpunkt des geistigen Lebens der Völker im Westen, aber nach Westeuropa drang es einzig durch Vermittlung der Römischen Kirche. Deshalb ist es für Kireevskij unmöglich, die europäische Kultur in allen ihren Äußerungen außerhalb des Katholizismus zu begreifen und zu erklären. Die Römische Kirche wurde, indem sie vieles von der römischen Bildung aufgenommen hatte, in gewissem Sinne die Erbin der römischen Kultur. Rein äußerlich brachte sie in ihrer Entwicklung die kirchliche Einheit an Stelle der römischen Staatseinheit mit. Der päpstliche Weltherrschaftsgedanke verläßt die Vorsteher der Römischen Kurie nicht. Diese äußeren Merkmale blieben nicht ohne Einfluß auf das innere Leben der Römischen Kirche. Weltliche und kirchliche Sorgen wurden dem historischen Leben des Katholizismus eigen, ja unentbehrlich. „Der doppelte Turm, der gewöhnlich über katholischen Kirchen ragt", sagt Kireevskij, „kann als Symbol dieser Spaltung gelten".

Jedoch war man sich dieses Zwiespalts nur innerlich bewußt; äußerlich ging alles glatt vonstatten, was in der Einheit des Römi-

[54]) K. II, S. 241—244, 315 f.; I (2), S. 185 f., 255 f. (KDE, S. 295 f., 94).

schen Bischofs, des Papstes, einen Ausdruck fand. Der Geist der logischen Verstandesmäßigkeit war damit vollkommen befriedigt, indem er in der Einheit der Macht die Einheit der Kirche sah. Die Kirchenspaltung des Jahres 1054, das Schisma, wurde zum tragischen Augenblick. „Die geistige Philosophie der östlichen Kirchenväter, die nach dem 10. Jahrhundert lebten, eine rein-christliche, tiefe, lebendige Philosophie, welche die Vernunft über den rationalistischen Mechanismus zur höchsten ethisch-freien Spekulation erhebt, diese Philosophie", sagt Kireevskij, „war der rationalistischen Ideenrichtung des Westens wenig zugänglich", „... war von ihm nicht geschätzt und ihm fast unbekannt[55])".

In der ersten Spaltung der Kirchen war schon der Kern der Reformation enthalten, denn „der denkende Mensch konnte schon hinter dem Papst Nikolaus I. ebenso Luther ahnen, wie der denkende Mensch des 16. Jahrhunderts" — und das wurde von römischen Katholiken behauptet — „hinter Luther Strauß"[56]).

In der westlichen Kirche entstand ein völliges Ineinandergreifen der weltlichen Beziehungen und der kirchlichen Pflichten. Und dieses trug eine Zwiespältigkeit des Lebens der Kirche und ihrer Vertreter in sich. Indem sie ihre Interessen mit denjenigen weltlicher Herrscher verknüpften, diese beeinflußten und unter ihrem Einfluß verfielen, vergaßen die Vertreter der katholischen Kirche über den Kleinigkeiten des Alltags das Wesentliche. Die feudalen Beziehungen machten den Bischof zum weltlichen Fürsten, diktierten seine politischen Sympathien und Antipathien. Die Kirche verweltlichte... „Die päpstlichen Parteien, die kaiserlichen, die ständischen, die kirchlichen, die höfischen, die völkischen, die zwischenständischen, ja sogar — die metaphysischen Parteien kämpften ständig in den europäischen Staaten, indem jede von ihnen bestrebt war, die Staatsverfassung ihren eigenen Zielen gemäß umzugestalten"[57]). Der charakteristische Zug der damaligen Gesellschaft ist ihre Zerstückelung: „das ganze private und öffentliche Leben des Westens ist auf den Begriff der individuellen Unabhängigkeit begründet, welche die individuelle Isoliertheit voraussetzt. Hieraus ergibt sich, daß die Heiligkeit der äußeren formellen Beziehungen, die Heiligkeit der offiziellen Bestimmungen wesentlicher ist, als die Persönlichkeit"[58]).

Die katholische Kirche nahm in der Person ihrer Vertreter an all dem lebhaftesten Anteil. Sie war die geistige Führerin der mittelalterlichen Gesellschaft durch Schule und Kloster gewesen, sie regte die allerverschiedensten Schichten dieser Gesellschaft zur Teilnahme an den Kreuzzügen an. Die gesamte Bildung des Mittel-

---

[55]) K. I, S. 77; II, S. 244 ff., 302, 256; I (2), S. 187 ff., 199, 255 f., 242 f.; (KDE, S. 96—106, 192, 116).

[56]) K. II, S. 240; I (2), S. 190; (KDE, S. 100).

[57]) K. II, S. 244 ff., I, S. 77; I (2), S. 185—193; (KDE, S. 96—106).

[58]) K. I, S. 192 f.

alters wuchs aus dem Schoße der Kirche empor. Und in dieser Bildung offenbarte sich am meisten der Einfluß des römischen Rationalismus, wie denn auch diese Bildung ihrerseits die rationalistische Spekulation in die Sphäre des Glaubens hineinbrachte und so den Bedürfnissen der kirchlichen Theologie genugtat. So hatte es seit Augustin begonnen und bei allen weiteren katholischen Theologen fortgewährt. „Seit Scotus Erigena bis zum 16. Jahrhundert gab es vielleicht keinen unter ihnen, der es nicht versucht hätte, seine Überzeugung von dem Dasein Gottes auf die Schwertspitze irgendeines künstlich geschliffenen Syllogismus zu stellen." Die Sünde der Scholastik besteht nicht nur in ihrem Wesen und in jener Gleichgültigkeit gegenüber den Hauptproblemen der Theologie und des christlichen Dogmas, sondern in jener Kleinlichkeit der Fragen, die die Geister der Scholastiker beschäftigten. „Dieses belanglose Kaleidoskop der abstrakten Kategorien, das sich fortwährend vor den geistigen Augen herumdrehte, mußte", so meint Kireevskij, „unumgänglich eine allgemeine Blindheit gegenüber jenen lebendigen Überzeugungen hervorrufen, die über der Sphäre des Verstandes und der Logik liegen." Deswegen war der Scholastik die Mystik, die „das lebendige unzerstückelte Erfassen des inneren geistigen Lebens ist", fremd; deswegen verfolgte die Scholastik auch jegliches rein wissenschaftliche Erforschen der Natur als Gottlosigkeit [59]).

So verband sich für Kireevskij die kulturhistorische Entwicklung Europas eng mit dem Katholizismus und wurde demgemäß durch ihn charakterisiert.

Er wandte seine ganze Aufmerksamkeit der religiösen Seite der Kulturgeschichte zu, die nach seiner Meinung die wesentlichste ist. Die Unzulänglichkeit, die Falschheit des katholischen Elementes beeinträchtigte für ihn so sehr den ganzen historischen Entwicklungsprozeß, daß eine weitere Erforschung desselben für ihn überhaupt nicht in Frage kam. Seine Schlußfolgerungen waren pessimistisch; das Bild des ausgehenden Mittelalters vor dem Umschwung wird mit düsteren Farben geschildert.

Man hätte erwarten können, daß die Zeit der Renaissance vieles ändern, vieles in der westlichen Kultur erneuern würde. Wir wissen, daß sie die Geschichte Westeuropas in zwei kraß einander gegenüberstehende Epochen geteilt hat. Sie schuf einen neuen Menschen: den Humanisten. Es entstanden neue Gedanken, neue Stimmungen, welche das kulturelle Bild Westeuropas verändert haben.

Der Wert der Renaissance lag für Kireevskij darin, daß sie mit griechischen Strömungen in Süditalien, mit Einflüssen der aus dem christlichen Osten kommenden, vom Katholizismus nicht entstellten Richtungen im Zusammenhang stand.

Als nach der Eroberung von Konstantinopel „die frische, unverpestete Luft des griechischen religiösen Gedankens aus Osten

---

[59]) K. II, S. 250—254; I (2), S. 193—195; (KDE, S. 110, 107—111).

nach dem Westen herübergeweht kam und der denkende Mensch im Westen leichter und freier aufatmete, da zerfiel das ganze Gebäude der Scholastik sogleich“ [60]). „Es war aber zu spät. Wohl lebte die Bildung in Europa auf; ihr Sinn blieb jedoch derselbe: der Grundstein zur Mentalität und zur Lebensart war eben schon gelegt. Die griechische Wissenschaft erweiterte den Kreis des Wissens und des Geschmacks, weckte Gedanken, verlieh den Geistern Schwung und Bewegung, — die herrschende Geistesrichtung zu ändern, vermochte sie nicht mehr [61]).“ So wurde Kireevskij der Renaissance nicht gerecht, und zwar nur deswegen, weil sie es nicht zustande gebracht hatte, den Rationalismus des katholischen Mittelalters zu brechen, und weil sie einen anderen parallelen, nicht aber entgegengesetzten Prozeß, den Humanismus der protestantischen Neuzeit, ins Leben rief. —

Die Renaissance eröffnete dem menschlichen Gedanken neue Richtungen, neue Wege und führte zur Reformation. Diese war dem mittelalterlichen Menschen „unentbehrlich“, „sie rettete von der geistigen Unterdrückung Roms, der unerträglichsten aller Unterdrückungen“. „Darin“, sagt Kireevskij weiter, „besteht das Hauptverdienst der Reformation, daß sie dem Menschen seine menschliche Würde wiedergab und ihm das Recht, ein vernünftiges Wesen zu sein, erwarb [62])“. Es scheint nun wieder, als ob auch die Reformation neue Möglichkeiten, die kulturelle Entwicklung auszugleichen und in richtige Bahnen zu leiten, in sich trug. Jedoch vermochte dies die neuentstandene protestantische Kultur ebensowenig, wie vorher die Renaissance. „Die aus dem Mitfühlen mit der einen wahren Kirche, die ihnen durch Rom verhüllt war, weggerissenen protestantischen Völker erblickten um sich herum nichts Göttliches außer dem Wortlaut der Heiligen Schrift und der eigenen inneren Überzeugung, und in der Freude der Befreiung von der geistigen Knechtschaft übersahen sie in dem als göttlich verehrten Wortlaut der Heiligen Schrift die Wahrheit, daß der Herr nicht allein die Lehre auf die Erde gebracht, sondern zugleich auch die Kirche gestiftet hat, daß Er ihr eine ununterbrochene Existenz bis zum Ende der Zeiten verhieß, und daß Er Seine Lehre in Seiner Kirche und nicht außerhalb derselben begründete [63]).“

So wurde der religiöse Rationalismus des Katholizismus in der Kirche durch den religiösen Rationalismus außerhalb der Kirche im Protestantismus abgelöst. Diese beiden Richtungen kennzeichnen das Wesen der Kultur der neuen Zeit. Die Folgen waren von zweierlei Art im Gebiet des reinen Glaubens und in dem des „menschlichen“ philosophischen Denkens. Und in diesem letzteren bestand für Kireevskij das eigentliche Wesen der Kultur. In der neuen Zeit war die Kultur vorwiegend protestantisch, da ihr wich-

[60]) K. II, S. 252; I (2), S. 195; (KDE, S. 110).
[61]) K. II, S. 240; I (2), S. 184; (KDE, S. 90).
[62]) K. II, S. 287 f.; K (2), S. 228; (KDE, S. 167).
[63]) K. II, S. 288; I (2), S. 228; (KDE, S. 169).

tigster Gehalt, die Philosophie, in protestantischen Ländern, in England und Deutschland sich entfaltete[64]).

Im Gebiet des Glaubens entstand eine Spaltung. „Das Gebäude des Glaubens auf den persönlichen Ansichten des Volkes aufzubauen, wäre dasselbe, wie wenn man einen Turm nach den Ideen jedes einzelnen Arbeiters ausführen wollte", bemerkt Kireevskij[65]). Der natürliche Verstand ist über den Glauben hinaus gewachsen. Die außerreligiös gewordene Geistesrichtung bestimmt alle kulturelle Gesinnung und alle Philosophie der Neuzeit. Diese ganze Wandlung wird von Kireevskij kurz und präzis charakterisiert: „Nachdem der menschliche Gedanke die Epoche des zweifelnden Unglaubens, dann diejenige des fanatischen Unglaubens durchschritten, ging er endlich zum gleichgültig philosophierenden Unglauben und zugleich zum Bewußtsein innerer Leere über[66])."

Die Idee der kulturellen Ganzheit, die Idee der „All-Einheit", die später eine so wichtige Rolle in Wl. Solov'evs Philosophie spielt, sozusagen die All-Einheit der geistigen und materiellen Seite des menschlichen Lebens war die Hauptüberzeugung, der Mittelpunkt der gesamten Kulturphilosophie Kireevskijs. War die Kulturgeschichte des Mittelalters für ihn eigentlich nur die Geschichte des Katholizismus und der Scholastik, so erschien ihm die in den religiösen Streitigkeiten entstandene Kultur der Neuzeit vor allem als die neue Philosophie. „Die philosophischen Ansichten", meint er, „bleiben nicht lange Eigentum der wissenschaftlichen Lehrstühle. Was heute die Schlußfolgerung des Denkens im Studienzimmer ist, wird morgen zur Überzeugung der Massen; denn für einen Menschen, der alles anderen Glaubens beraubt ist außer dem Glauben an eine rationale Wissenschaft und keine andere Quelle der Wahrheit anerkennt, als die Schlußfolgerungen der eigenen Vernunft, für den wird das Schicksal der Philosophie zum Schicksal des gesamten geistigen Lebens... So erscheint in dem Organismus der Völker, deren Überzeugungen sich ausschließlich auf ihre eigene Verstandeserwägungen gründen, der Kopf des Philosophen als unerläßliches natürliches Organ, durch welches der gesamte Kreislauf der Lebenskräfte zirkuliert, indem er von den äußeren Geschehnissen bis zu dem inneren Bewußtsein sich erhebt und vom inneren Bewußtsein wieder in die Sphäre der sichtbaren historischen Wirklichkeit zurückkehrt[67])."

Der Rationalismus, der die Basis der ganzen neuen Philosophie und also auch der Kultur der Neuzeit wurde, fand seinen vollen Ausdruck schon in den Anschauungen des Vaters der neuen Philosophie, Descartes. Spinoza, der „durch das ununterbrochene Netz

---

[64]) K. II, S. 249; I (2), S. 229; (KDE, S. 166).
[65]) K. II, S. 305; I (2), S. 245; (KDE, S. 199).
[66]) Ebenda. Vgl. Čaadaevs Charakteristik der Reformation in: Schriften und Briefe, hrsg. von Hurwitsch, 1921, Drei-Masken-Verlag, S. 95.
[67]) K. II, S. 233; I (2), S. 177; (KDE, S. 8 f.).

von Theoremen und Syllogismen in der gesamten Schöpfung den lebendigen Schöpfer nicht gewahr werden konnte", und Leibniz, der diesen Rationalismus durch seine „prästabilierte Harmonie" einigermaßen milderte, haben den Rationalismus der neuen Philosophie geformt und vertieft. Durch die englischen Empiristen führte sie zum Jahrhundert der Aufklärung und auf dem Gebiet der reinen Philosophie zu Kant. Condillac, Helvetius, Holbach und die französischen Enzyklopädisten vollendeten unter „dem Hohngelächter Voltaires" jene Richtung, die die französische Revolution hervorbrachte und die für Kireevskij selbst in den Jahren seines Westlertums stets eine „destruktive" blieb.

Die Losungen der französischen Revolution hatten keinen eigenen positiven Wert. Ihr ganzer Wert bestand in einem Ablehnen der Vergangenheit. „Unter Freiheit verstand man nur das Fehlen der früheren Schranken; unter Menschheit einzig die numerische Mehrheit der Menschen, d. i. das Gegenteil von den Wenigen, aus denen sie nach der alten Ansicht bestand. Reich der Vernunft nannte man das Freisein von Vorurteilen oder von demjenigen, was für Vorurteile gehalten wurde — und was gilt denn der ungebildeten Masse nicht als Vorurteil? Kurz, das ganze Gebäude der früheren Denkart wurde in seinen Grundlagen zerstört; die Gesamtheit des ethischen Lebens zerfiel in seine Bestandteile, in elementare, materielle Prinzipien des Seins[68])."

Die französische Revolution brachte keine Befriedigung mit sich; sie wies keine neuen Wege zur kulturellen Genesung Europas auf. Bei vielen trat eine Hoffnungslosigkeit, ein Unbefriedigtsein mit den trockenen, schematischen Lösungen ihrer Probleme ein. Dieser Zustand führte einerseits zum Byronismus, andererseits zur Romantik und zum Mystizismus. Der erste war eine vorübergehende Erscheinung, die beiden anderen eine dauernde, die eine Antwort auf den trockenen Rationalismus des 18. Jahrhunderts gab. Die Romantik war, nach der übrigens sehr unklaren und wenig einleuchtenden Charakteristik Kireevskijs, nichts als eine Art ästhetische Richtung, eine Friedenssehnsucht nach den stürmischen Jahren der Revolution; sie ist von Träumerei und Sentimentalität durchdrungen.

Goethe in seinen letzten Werken und Walter Scott sind die größten Repräsentanten dieser Richtung. Goethe, sagt Kireevskij, „war der allumfassende, der größte und wahrscheinlich letzte Dichter des individuellen Lebens, der zu einem gemeinsamen Bewußtsein mit dem allgemein-menschlichen Leben noch nicht vorgedrungen war"[69]). Nach Goethe macht sich ein gewisser Rückgang des individualistischen Strebens bemerkbar. Der Abglanz seiner Schönheit scheint aber in der Mystik wider.

Im Mystizismus tauchte das Interesse für die Religion wieder

[68]) K. I, S. 63; I (2), S. 86; (KDE, S. 37).
[69]) K. I, S. 64; II, S. 25; I (2), S. 86 ff., 125, 143. Geschrieben i. J. 1845.

auf[70]). In den religiösen und theologischen philosophischen Richtungen, besonders in Deutschland — von Schleiermacher und Schelling und weiterhin in den zahlreichen Strömungen des protestantischen philosophischen Gedankens der zwanziger bis vierziger Jahre — machten sich neue Wege bemerkbar. Schellings „Philosophie der Offenbarung", die die Philosophie der Vernunft abgelöst hatte, war für Kireevskij schon ein Zeichen positiver Bestrebungen auf diesem Gebiet, welche jedoch, wie wir in einem der folgenden Kapitel sehen werden, leider nicht zur Entfaltung gelangten. Freilich weist Kireevskij noch auf ein anderes Bestreben hin, welches er als „das praktische" oder „die Philosophie des sozialen Lebens" bezeichnet. Es sind dies die ersten Schritte des aufkommenden Sozialismus, welcher von Saint-Simon und Fourier an, teilweise auch bei Proudhon gewisse ethische und religiöse Züge zutage bringt.

Ein Vergleich dieser Bestrebungen in Deutschland und in Frankreich, wo sie sich hauptsächlich zeigten, führte Kireevskij zu der Behauptung, daß „in Deutschland die Theologie und die Philosophie zu unserer Zeit (geschrieben im Jahre 1845) die beiden wichtigsten Gegenstände der allgemeinen Aufmerksamkeit sind, und daß jetzt das vorherrschende Bedürfnis des deutschen Gedankens ist, dieselbe in Einklang zu bringen. In Frankreich dagegen bezeichnet die philosophische Entwicklung nicht ein Bedürfnis, sondern einen Luxus des Denkens. Die wesentliche Frage des gegenwärtigen Augenblicks besteht dort im Zusammenreimen von Religion und Gesellschaft. In Frankreich wird jede Frage zu einer wissenschaftlichen, in Deutschland dagegen jeder Gedanke der Wissenschaft und Literatur zur Lebensfrage"[71]).

So scharf charakterisiert Kireevskij den im Entstehen begriffenen Positivismus und die Gedanken Comtes, Louis-Blancs und Proudhons und stellt denselben die Bedeutung der deutschen idealistischen Philosophie entgegen, besonders der Schellingschen und Hegelschen.

Beide Richtungen, die „religiöse" und die „soziale", scheinen die Notwendigkeit, Religion und Gesellschaft zu koordinieren, klarzumachen. Es entsteht das Streben nach dem sozialen Wohl und Gleichgewicht, nach der sozialen Gerechtigkeit. Diese neuen Gedanken dringen in die Philosophie, in die allgemeine Atmosphäre ein. Die Revolutionen von 1830 und 1848 waren dabei von starkem Einfluß: „die ganze Aufmerksamkeit der denkenden Leute wird von den politischen Fragen verschlungen". „Für das abstrakte, syste-

---

[70]) Mystizismus und Mystik sind zwei verschiedene Begriffe. Die Mystik ist die direkte, unvermittelte Beziehung unseres Geistes zum Transzendenten. Der Mystizismus ist die Reflexion unserer Vernunft auf diese Beziehung. Die Mystik hat ein ganz konkretes Wesen — sie ist die Schöpfung des menschlichen Geistes. Vgl. den interessanten Aufsatz von G. Mehlis: „Der Begriff der Mystik", in: Logos, 12. Bd., S. 165 ff., 182.

[71]) K. II, S. 15 ff.; I (2), S. 136 f. — Es ist interessant zu bemerken, daß die Charakteristik von Kireevskij mit der von Falkenberg in seiner „Geschichte der neuen Philosophie", Einleitung, übereinstimmt.

matische Denken findet sich jetzt kein Platz mehr in dem Gedränge der gewaltigen sozialen Ereignisse von universaler Bedeutung, welche mit der Geschwindigkeit der Theaterdekorationen aufeinander folgen", schrieb Kireevskij nach dem Krimkrieg [72]).

Die Zeit der selbstlosen Poesie, die Kireevskij so gefesselt, die Zeit der idealistischen Philosophie, die er über alles schätzte, war vorbei. Die sozial-wirtschaftlichen Fragen wurden in den Vordergrund gerückt. „Die Industrie", schrieb er im Jahre 1855/56, „regiert die Welt ohne Glaube und Poesie. Sie ist es, die in unserer Zeit die Menschen trennt und verbindet, sie bestimmt das Vaterland und den Stand, sie liegt den staatlichen Einrichtungen zugrunde, sie bewegt die Völker, sie erklärt den Krieg, sie schließt Frieden, sie ändert die Sitten, sie weist der Wissenschaft ihre Bahn und bestimmt den Charakter der Bildung. Die Industrie wird verehrt, ihr zu Ehren werden Tempel errichtet, sie ist die wahre Gottheit, die aufrichtig verehrt wird und die Menschheit unterwirft. Selbstlose Handlungen sind unglaubwürdig geworden; sie haben in der modernen Welt dieselbe Bedeutung erlangt, wie zu Cervantes' Zeit diejenige der Ritter [73])." „Es ist schwer, sich vorzustellen, wie die europäische Kultur am Ende aussehen wird, wenn nicht eine innere Umkehr bei den Völkern stattfindet. Eine solche könnte aber nur in einem tiefgehenden Wandel der sittlichen Grundsätze und Ideale bestehen, d. h. in einer geistigen Neuorientierung der Philosophie — denn in der Philosophie konzentriert sich das sittliche Selbstbewußtsein der Menschheit [74])."

Hier sehen wir auch eine Vorahnung jenes Prozesses, der die Zivilisation veranlassen wird, die Kultur in den Hintergrund zu drängen und auch eine Hindeutung auf eine der wesentlichen Seiten der sozialen Entwicklung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, auf den kommenden Sozialismus und Marxismus.

Mit dieser Vorahnung schloß Kireevskij die Schilderung der kulturellen Entwicklung Europas. Diese Entwicklung ist für ihn aus dem Rationalismus der alten Römer hervorgegangen, in der rationalistischen Logik des Katholizismus und in dem Rationalismus und Positivismus der neuen Zeit gereift und hat schließlich zum Sozialismus und Marxismus geführt. Die westeuropäische Kultur, die im Entstehen, im frühen Mittelalter, religiös war, wurde atomistisch und außerreligiös.

4. Rußlands Gestalt und seine Wege.

„Ich nehme an", schrieb Kireevskij in seinem Aufsatz „Über den Charakter der Aufklärung in Europa", „daß die Eigenart Rußlands in jener Fülle und Reinheit besteht, in denen die christliche Lehre im ganzen Umfang seiner gesellschaftlichen und privaten

[72]) K. II, S. 281; I (2), S. 222; (KDE, S. 156).
[73]) K. II, S. 306; I (2), S. 137; (KDE, S. 197).
[74]) K. II, S. 3, 18 f., 306; I (2), S. 86 f.; (KDE, S. 197).

Lebensart zum Ausdruck kam[75])." Diese Worte haben jenen energischen Protest seitens Chomjakovs hervorgerufen, der das alte Rußland sehr scharf kritisierte[76]). Die Ansichten Kireevskijs waren nicht allein auf dem Studium der Vergangenheit Rußlands begründet, sondern auch auf seiner eigenen Auffassung des russischen Wesens, die manchmal sehr individuell und strittig war, jedoch oft auch zutraf.

Während er als Grundzüge der europäischen Kultur „Zersplitterung und Verstandesmäßigkeit" erkannte, bot ihm Rußland in seiner historischen Entwicklung ein Bild der organischen „Ganzheit und Vernünftigkeit" („celostnost' i razumnost'"). Diese zwei Momente, die nach seiner Meinung dem tiefsten Wesen Rußlands innewohnen, veranlaßten ihn, die religiöse und aus ihr heraus die kulturelle und historische Eigenart Rußlands zu betonen[77]). Kireevskij war einer der ersten, welche es versucht haben, das Wesen des „Heiligen Rußlands" („Svjataja Rus'") zu erschließen, indem sie die orthodoxe Kultur als einzigen für Rußland, auch in Zukunft unbestreitbaren Weg bezeichneten[78]).

Ein wesentlicher Unterschied zwischen der östlichen und westlichen Kirche besteht nach ihm darin, daß in der ersteren „alle Schriftsteller und Lehrer der Ökumenischen Kirche bekannt waren, im Westen dagegen nur die Lehrer der westlichen Kirche und höchstens eine kleine Zahl griechischer Kirchenlehrer". Doch der wichtigste Unterschied besteht nicht in der Menge der Kenntnisse, sondern in der „Art des theologisch-philosophischen Denkens selbst". Diesen Unterschied bestimmt Kireevskij auf folgende Weise: „In dem Streben nach Wahrheit ihrer Spekulation haben die östlichen Denker vor allem im Auge die Richtigkeit des inneren Zustandes des denkenden Geistes, die westlichen mehr den äußeren Zusammenhang der Begriffe. Um die Fülle der Wahrheit zu erlangen, suchen die ersteren eine innere Ganzheit der Vernunft zu erlangen, einen gewissen Mittelpunkt der Vernunftkräfte, wo alle Einzelfunktionen des Geistes zu einer einzigen lebendigen und höchsten Einheit verschmelzen. Die westlichen hingegen meinen, daß das Erlangen der vollen Wahrheit auch für die getrennten Kräfte des Verstandes, die selbständig in ihrer einsamen Getrenntheit wirken, möglich sei[79])."

Nach Rußland kam das Christentum aus Byzanz; auch die Lehren der östlichen Kirchenväter wurden in ihrer vollen Einheit-

[75]) K. II, S. 247; I (2), S. 219; (KDE, S. 150).
[76]) Chomjakov: Sočinenija, 1. Bd., S. 10—13.
[77]) K. I, S. 70; I (2), S. 93.
[78]) Vgl. zusammenfassende Skizzen über die Geschichte der Idee „Das heilige Rußland" bei A. Solov'ev: Svjataja Rus', in Sbornik Russ. Archeologičeskago Obščestva v K. S. H. S., Belgrad 1927, 1. Bd., und A. Kartašev: Svjataja Rus', in: Pravoslavnaja Mysl', Paris 1927, 1. Bd.; sehr interessant ist die Arbeit von M. Šachmatov: Opyty po istorii drevne-russ. političeskich idej, Prag 1927, 2 Bde.; ferner V. Val'denberg: Drevne-russ. učenija o predelach carskoj vlasti, Petrograd 1917 (mit Angaben des Materials).
[79]) K. II, S. 255—259; I (2), S. 199—202; (KDE, S. 116—120).

lichkeit, unberührt von westlichen rationalistischen Einflüssen übermittelt. Die kulturgeschichtliche Abgeschlossenheit des alten Rußlands — eine Folge politisch-historischer Vorgänge — förderte das Fortdauern dieses religiösen Einflusses in voller Unberührtheit; was jedoch die ständigen Beziehungen der Kiever Rusj mit dem Westen nicht verhinderte[80]). Dieser Einfluß beherrschte die Entwicklung des russischen Lebens und Denkens. Kireevskij hebt sehr richtig das dem Kiever Rußland und dem alten Rußland überhaupt so eigentümliche Gefühl der Einheit des russischen Landes hervor, jedoch leitet er auch dieses aus dem religiösen Moment ab, aus „der Einheit der Überzeugungen, aus der Einheit des Glaubens an die kirchlichen Kanons".

Das politische Moment, das Moment der fürstlichen Thronerbschaft („Stolonasledie"), der Begriff Rußland als eines gemeinsamen Vatererbes („Otčina"), wird von Kireevskij gar nicht erwähnt, vielleicht auch deshalb nicht, weil diese Frage damals überhaupt noch nicht durchgearbeitet war, obwohl die Arbeit von S. M. Solov'ev „O juridičeskich ótnošenijach v drevnej Rusi" (1845) die wesentlichen Momente dieses Problems schon gestreift hatte.

Der Glaube leitete den Russen in allen seinen Handlungen, gab seinen persönlichen, öffentlichen und politischen Ansichten das Gepräge, war die Grundlage der russischen Weltanschauung. „Die Klöster — diese heiligen Keime der nicht zustande gekommenen Universitäten", wie sich Kireevskij in einer Stelle ausdrückt, „waren die Stätten, wo der Puls der gesamten russischen Bildung schlug. Das russische Kloster, das allen seine Pforten weit öffnete, das die Leute aller Stände assimilierte, förderte in seiner religiös-öffentlichen und asketisch-mystischen Tätigkeit die Durchführung des kirchlichen Ideals im Leben, näherte das Leben den Pforten der Kirche."

Das alte Kiever Rußland war dem Moskovitischen, dem Nordöstlichen des 14. bis 15. Jahrhunderts an Bildung und Kultur weit überlegen und blieb hinter dem Westen nicht zurück; vielmehr war manches, was man im Westen nicht kannte, hier bekannt, so die griechischen Denker und Kirchenväter. Diese Eigenart des alten Rußland war nach Kireevskij keineswegs ein Ereignis eingeborener Charakterzüge der „slavischen Stämme". In polemischer Haltung zu Hegels Theorie der „auserwählten Völker" sagt Kireevskij: „Nein! die Eigenarten des Stammes können gleich dem Boden, auf den der Samen des Geistes fällt, seine erste Entwicklung nur beschleunigen

[80]) Über die Beziehungen des alten Rußland zum Westen siehe: Miljukov, Ikonnikov, Hruševskij; ferner T. Ediger: Rußlands älteste Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und die römische Kirche, Halle, Phil. Diss. 1911. — Für Kirchenbeziehungen auch Ediger, dann B. Leib: Rome, Kiev et Byzance a la fin du XI-me siècle, Paris 1924 (nicht objektiv), Golubinskij: Istorija russ. cerkvi, I. — Für die deutsch-russ. Beziehungen: Šajtan: Germanija i Kiev v XIveke, in: Letopis' zanjatij Arch. Komissii, Nr. 34, Leningrad 1927; F. Braun: Rußland u. d. Deutschen in alter Zeit, in: Sievers Festschrift „Germanija", 1925, u. a.

oder hemmen; sie können ihm eine gesunde oder eine karge Nahrung verschaffen, sie können ihm schließlich freie Bahn in Gottes Welt geben, oder ihn durch andere Pflanzen überwuchern lassen; jedoch die Eigenschaft der Frucht selbst hängt von der Eigenschaft des Samens ab[81])." Und dieser Samen war die Orthodoxie.

Indem Kireevskij die gesellschaftliche und staatliche Entwicklung Rußlands in einen so engen Zusammenhang mit dem religiösen Moment bringt, erwähnt er unter anderen auch die Ankunft der Waräger: „Diese Ankunft war weder ein Feindeseinfall, noch eine Eroberung, das Erscheinen der Waräger, die bestimmte staatliche Funktionen trugen, hat auf das allgemeine kulturelle Wachstum nicht eingewirkt, weil ihre Ankunft vor der Bekehrung zum Christentum geschah[82])." Erst diese änderte in entscheidender Weise die gesellschaftlichen Verhältnisse, und hier betont Kireevskij besonders die Rolle der russischen Kirche. Er meint, schon damals sei die Grenze zwischen Kirche und Staat gezogen gewesen. „Indem die orthodoxe Kirche die persönlichen Überzeugungen der Menschen leitete", sagt er, „erhob sie nie den Anspruch, ihren Willen gewaltsam zu leiten oder sich gar eine weltliche regierende Macht anzueignen, oder noch weniger — eine formelle Herrschaft über den Staat zu suchen." „Denn wenn das russische Land manchmal das „Heilige Rußland" genannt wurde, sagt Kireevskij an einer anderen Stelle, „so geschah dies ausschließlich in Anbetracht jener Heiligtümer, — Reliquien, Klöster und Kirchen Gottes, — welche sich dort befanden, und nicht etwa weil seine Verfassung eine gegenseitige Durchdringung von Kirchlichkeit und Weltlichkeit darstellt, wie diejenige des Heiligen Römischen Reiches"[83]).

In Rußland kam es ganz natürlich zu der Lage, wo „der Geist den Körperbestand regiert". Die äußeren Umstände trugen dazu bei. In Rußland gab es „keine Eroberer und keine Eroberten"; es bildete sich nicht in einem Zustande des ständigen Hasses, einer gegenseitigen Abgesondertheit der unbeweglichen Stände; auch blieben die formellen Momente bei der Bildung der Gesellschaft weg. Von den Fürsten bis zu den Bauern — waren alle durchdrungen vom Wunsche „des allgemeinen Wohles". So eigenartig wuchs „die russische Gesellschaft von der Kirche und der Über-

---

[81]) K. II, S. 259 ff., 198; I (2), S. 201 ff., 220; (KDE, S. 120 ff.). - Vgl. Priselkov: Očerki cerkovno-politič. istorii Kievskoj Rusi, S. Petersburg 1913; L. Goetz: Das Kiewer Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußland, Passau 1904; ferner M. Šachmatov, a. a. O. u. a.

[82]) Neue Literatur über die Warägerfrage siehe: Tomaszewski: Nowa teorija o poczatkach Rusi, in: Kwartalnik Historyczny, 48. Bd., 1929; Mošin: Varjago-russkij vopros, in: Slavia, 10. Bd., 1931; M. Vasmer: Wikingerspuren in Rußland, in: Sitzungsberichte d. Preuß. Ak. d. Wiss,, Phil.-hist. Kl., Jahrg. 96, 1931, Nr. 24.

[83]) K. II, S. 262—264; I (2), S. 204—206; (KDE, 125 ff.). — Daß Kireevskij sich sehr irrte, weist folgende Arbeit nach Priselkov, a. a. O.

lieferung der Lebensart genährt“ [84]). Dieses Sozialorganische in der russischen Gesellschaft trug schon den Kern aller inneren russischen Beziehungen in sich. Über Rußlands weite Fläche war eine Menge kleiner Gemeinden zerstreut, kleiner „Mirs“, die symphonisch in einen großen „Mir“, den Staat, verschmolzen, „der durch diese Harmonie stark war“. Infolge solcher natürlichen, einfachen und harmonischen Beziehungen konnten auch die Gesetze, welche diese Beziehungen ausdrückten, „nicht den Charakter der künstlichen Formalität tragen“, meint Kireevskij. Das Streben nach „innerer Wahrheit“ („Pravda“) war die Grundlage dieser Beziehungen, und dasselbe ist auch die grundlegende Gesinnung des russischen Rechtes. „Die innere Gerechtigkeit“, sagt er, „gewann über die äußere Formalität die Oberhand“ [85]). — Der Charakter des Rechtes aber prägt sich nicht nur den rein rechtlichen Beziehungen der Gesellschaft, sondern auch der ganzen Struktur der bürgerlichen Beziehungen, den Sitten und Bräuchen in einer Gesellschaft auf. Dem gesetzlich-formalen Charakter der bürgerlichen Beziehungen im Westen stellte das alte Rußland die innere Gerechtigkeit der menschlichen Beziehungen, „die innere Einheit des Selbstbewußtseins“, wie sich Kireevskij ausdrückt, entgegen.

Es muß aber bemerkt werden, daß Kireevskij das „juristische Moment im Bewußtsein“ nicht begreift. Er ersetzt es durch das sittliche und das religiöse Moment. Das ist der typische Zug der russischen Weltanschauung, besonders der alten: das Bestreben, die rechtlichen Beziehungen in einer Quelle der höchsten moralischen, der religiösen Autorität zu verankern. Dieses Problem beschäftigte in gleicher Weise sowohl unsere Ahnen als auch Vladimir Solov'ev: die Idee des „Reiches der Wahrheit“ („Carstvo Pravdy“), an Stelle des „Rechtsstaates“.

Indem Kireevskij das alte russische Recht mit solchen idealen Zügen ausstattet, baut er in derselben Weise das System der inneren Beziehungen im alten Rußland auf, wobei er dieselben jedoch wenig analysiert. Infolge solcher Eigenart des alten russischen Rechtes fehlte darin der Begriff des persönlichen Eigentumsrechts, wie er dem westeuropäischen Rechtsgedanken eigen war, wo nach Kireevskijs Meinung „die Persönlichkeit selbst in ihrer juristischen Grundlage nur einen Ausdruck dieses Eigentumsrechts darstellt.“ In Rußland entsprach das persönliche Eigentumsrecht auch den persönlichen Verdiensten des Menschen. „Die Unbedingtheit des Grundbesitzes konnte in Rußland nur als Ausnahme erscheinen. Die Gesellschaft bildete sich nicht aus privatem Grundbesitz zugeordneten Personen, sondern aus Personen, denen der Grundbesitz zugeordnet wurde.“ Dieses Hervorheben der Person des sittlichen

---

[84]) S. M. Solov'ev betont dieses auch: „Die religiöse Stimmung prävalierte in der alten russischen Geschichte, nicht nur als herrschende, sondern, man kann sagen, als einzige“, Istorija Rossii, III, S. 668.

[85]) K. II, S. 256; I (2), S. 206; (KDE, S. 128). Vgl. das obengenannte Buch von M. Šachmatov, a. a. O. S. 300 ff.

Individuums äußert sich durchweg in der russischen Lebensart. Der Persönlichkeit haftete ein Wert an; sie schuf den organischen Zusammenhang der Gesellschaft, dieser wiederum die innere Festigkeit der altrussischen Familie. Hier verfällt Kireevskij ohne Zweifel in ein Idealisieren der russischen Vergangenheit, dem zu entsagen er sich selbst in dem Aufsatz „Antwort an Chomjakov" später genötigt sah. In seinen Augen sind die russische und westeuropäische Familie zwei grundverschiedene Dinge. Im Westen beeinflußte die „Zerstückelung der Kultur" die gesamte Erziehung der Kinder; das sittliche „Faulen" der höheren Klassen[86]); sie rief die Ideen der Frauenemanzipation hervor, sie machte im politischen Leben ein Salongespräch einflußreicher, als die wirklichen Bedürfnisse; sie schuf den Luxus im Leben und beeinflußte den Charakter der Kunst mit ihrer „heidnischen Verehrung der abstrakten Schönheit".

Methodologisch ist er dabei im Unrecht, da er in seinen Vergleichen den modernen westeuropäischen Verhältnissen die altrussischen gegenüberstellt. Er war der Ansicht, daß „der westliche Mensch durch die Entwicklung äußerer Mittel die Last der inneren Mängel zu erleichtern suchte". Bei westlichen Menschen sehen wir „eine innere Aufgeregtheit des Geistes bei rationalistischer Sicherheit in seiner moralischen Vollkommenheit; beim Russen tiefe Stille und Ruhe des inneren Selbstbewußtseins bei einem ständigen Mißtrauen gegen sich selbst und einer unbeschränkten Forderung der moralischen Vervollkommnung"[87]).

Alle Gaben des religiösen und moralischen Pathos, das für den richtigen Aufbau der Lebensbeziehungen unentbehrlich ist, waren, nach Kireevskij, wie wir sehen, dem Russen nicht nur zugänglich, sondern auch verliehen. Die äußeren und inneren Verhältnisse mußten die Entfaltung aller geistigen Werte fördern. Es schien, als ob die russische Bildung im Gegensatz zur westlichen voller und breiter zur Entwicklung kommen müsse nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich; als ob Rußland an der Spitze der kulturellen Entwicklung der Menschheit schreite!

Doch vor unseren Augen breitet sich ein ganz anderes Bild aus: Rußland geht nicht der westlichen Kultur voran, sondern in gewissem Sinne steht es außerhalb derselben. Sein Weg ist verwickelt, gewunden, innerlich entzweit in den Volksschichten, manchmal zweideutig, entzieht sich oft dem heilsamen Schutz der russischen religiösen Eigenart. War etwa diese russische „Einheitlichkeit" nicht so fest und rein? Oder haben äußere Ursachen dieselbe zerspalten, oder gar die machtvolle Hand Peters sie bezwungen?

Diese Fragen mußte Kireevskij sich selbst stellen, als er zugestand, daß Rußland nicht an der Spitze der Kultur stehe. — In den Jahren seines Westlertums meinte er, das sei dadurch verursacht, daß die „antike Welt" keinen Anteil an der Entwicklung der

[86]) K. II, S. 271.
[87]) K. II, S. 266—276; I (2), S. 208—218; (KDE, S. 132—149).

russischen Kultur hatte, oder daß die Orthodoxie eine zu geringe politische Macht besitze; und schließlich sah er die Ursache in dem Tatarenjoch[88]). Zwanzig Jahre später entwickelte er andere Anschauungen. Wenn die wichtigste Kraft der russischen Kultur „in der Fülle und Reinheit des Christentums bestand, so lag gerade darin auch die wichtigste Gefahr für ihre Entwicklung. Die Reinheit des Ausdruckes war mit dem zum Ausdruck kommenden Geist dermaßen verschmolzen", gesteht er nun, „daß es den Menschen leicht fiel, deren Bedeutung zu verwechseln und die äußere Ausdrucksform ebenso zu achten, wie ihren inneren Sinn". Im 16. Jahrh. begann nach Kireevskij dieser Prozeß (wir führen den Beginn des russischen religiösen Formalismus und die „Büchergelehrsamkeit" bis auf das Ende des 15. Jahrh. zurück[89]), im weiteren Verlauf hat er zum Raskol geführt. Die Tatsache der religiösen Streitigkeiten stieß die einen in den Raskol, die anderen lenkte sie von der Orthodoxie ab und rief das Streben nach „fremden Formen und fremdem Geist" hervor; der Samen der Petrinischen Reformen fiel auf einen gut gelockerten Boden. Das russische Selbstbewußtsein wurde zwiespältig und bewegte sich fortan auf zweierlei Bahnen: die eine, diejenige des Volkes im engeren Sinne des Wortes, war, obwohl in verschiedene religiöse Richtungen (der Raskol, einzelne Abarten russischer Sektierer, manchmal auch zweifellose Ketzereien) sehr zerstückelt, doch die richtige, weil sie ihrem Wesen nach religiös war; die andere Bahn war diejenige der sogenannten russischen „Intelligenz".

Die „organische Ganzheit" der russischen Gesellschaft war jedoch nicht völlig verloren gegangen; nur eine gegenseitige Entfremdung ihrer Schichten fand statt. Es entstand ein offensichtlicher Zwiespalt zwischen den „Urelementen des Volkes", die sich im sogenannten „einfachen Volk" („narod") erhielten, und dem Kulturleben der höheren russischen Gesellschaft. Diese höheren Klassen gerieten unter einen starken Einfluß des Westens, während sie den „Grundlagen des Geistigen, des bürgerlichen und des moralischen Lebens, die das alte Rußland geschaffen hatten" in der Literatur und Bildung keine Entwicklung mehr zuteil werden ließen. Das Gesicht des russischen Volkes wurde entstellt, denn „was ist ein Volk, wenn nicht die Gesamtheit der Überzeugungen, welche sich mehr oder weniger in seinen Sitten, in seinen Bräuchen, in seiner Sprache, in seinen Herzens- und Verstandesbegriffen, in seinen religiösen, öffentlichen, persönlichen Beziehungen, — kurz in der ganzen Fülle seines Lebens auswirken?" fragt Kireevskij[90]). Alles ist aber noch nicht verloren, es besteht noch eine Möglichkeit, die gebrochene Ganzheit des russischen Geistes, der russischen kulturellen

---

[88]) K. I, S. 77 f.; I (2), S. 100 f.; (KDE, S. 57 f.).

[89]) K. II, S. 278; vgl. Ibonnikov, Maksim Grek, Kiev 1915; Žmakin, Mitropolit Daniil i ego sočinenija, Moskau 1881; und auch unseren Aufsatz „Velikij starec Nil Sorskij", in: Put', Paris 1929, Nr. 19.

[90]) K. II, S. 33—35; I (2), S. 151 f.

Eigenart wieder herauszustellen; „die Wurzeln der Bildung Rußlands leben noch in seinem Volke und — was noch wichtiger ist — in der Heiligen Orthedoxen Kirche. Deshalb muß eben auf dieser Basis, und auf keiner anderen, das feste Gebäude der Aufklärung in Rußland errichtet werden." Denn auf dieser Basis wird das Leben Rußlands in all seinen Äußerungen, in der Wissenschaft, in der Kunst, in den gesellschaftlichen Beziehungen, die „ausreichendste Antwort auf jene Fragen des Geistes und des Herzens finden, welche die durch die letzten Ergebnisse des westlichen Selbstbewußtseins enttäuschte Seele am meisten bedrängen"[91]). In diesen Worten bezeichnet Kireevskij den Weg der religiös-orthodoxen Kultur als den Weg zur Heilung und Entwicklung Rußlands.

Hat aber der Russe das Recht, die Aufgabe so zu lösen, daß er alles Westliche völlig ablehnt und seine Kräfte verwendet, um die in der russischen Kultur schon vorhandenen zersetzenden Elemente der westlichen Aufklärung schonungslos auszumerzen?

„Das sei unmöglich und unzulässig", sagt Kireevskij. Denn, „wie die europäische Aufklärung auch sein mag, es geht über unsere Kräfte, ihren uns bereits zuteil gewordenen Einfluß auszurotten, selbst wenn wir es wollten. Man kann ihn nur einem anderen, höheren unterwerfen und zu dem oder jenem Ziele lenken; immer wird er aber das wesentliche, unausschaltbare Element aller unserer künftigen Entwicklung bleiben." Die westeuropäische Kultur ist nicht ihrem Wesen nach, sondern in ihrer Einstellung falsch, es handelt sich also nur darum, daß diese Einstellung geändert werde. „Alles Falsche ist in seiner Grundlage ein Wahres, das bloß auf einen fremden Platz gesetzt ist: es gibt nichts dem Wesen nach Falsches und keine Wesentlichkeit in der Lüge selbst." Das Gute, das die westliche Kultur verabreicht, kann man nicht ablehnen, man muß es vielmehr aufnehmen. „Die Stimme der Wahrheit wird nicht geschwächt, sondern sie verstärkt sich durch ihren Einklang mit allem, was wahr ist, wo es auch sei." So ergibt die Synthese der beiden Grundlagen, der eigenen, russisch-orthodoxen und der westlichen, bei richtiger Auffassung den wahren Weg der Entwicklung. „Die eine Bildung ist das innere Einrichten des Geistes durch die Kraft der sich in ihm verkündigenden Wahrheit; die andere ist die formelle Entwicklung der Vernunft und der äußeren Kenntnisse. Die erstere hängt von jenem Prinzip ab, dem der Mensch sich unterwirft, und kann unmittelbar mitgeteilt werden. Die zweite ist das Ergebnis langsamer und schwerer Arbeit. Die erstere verleiht der zweiten erst den Sinn und die Bedeutung, doch diese gibt der anderen Inhalt und Fülle." Aber nicht ein mechanisches Gefüge, nicht das Bild oberflächlicher Europäisierung bei mangelndem Bewußtsein der eigenen geistigen Werte ist das Ideal, sondern eine wahre Symphonie. Das wahre Erfassen dieser Symphonie, ihrer Einheitlichkeit und ihres Zieles ist „ein einziges Streben zu einer

[91]) K. II, S. 279; I (2), S. 220 f.; (KDE, S. 152). Vgl. K. I, S. 99 f.

lebendigen, vollen, allmenschlichen, wahren christlichen Aufklärung", d. h. zu einer einzigen allmenschlichen, religiös geschaffenen Kultur [92]).

Diese von Kireevskij entwickelte Ansicht wurde, von den Slavophilen aufgenommen, zur Grundlage ihrer Weltanschauung, zur wesentlichen Basis ihres ganzen kulturphilosophischen Schemas. Nur wer das Slavophilentum nicht kennt, wer es nicht begreift, kann die Slavophilen zu Antiwestlern, denen der Westen etwas Verhaßtes war, zählen. Nein, sie besaßen zwei Heimaten, die von ihnen in gleichem Maße geliebt wurden.

Wir haben schon öfters betont, daß alle Slavophilen Menschen von besonderem, individuellem Schlage waren, deren Ansichten nicht auf eine gemeinsame Doktrin zurückgeführt werden können. So sind auch die Gedanken Kireevskijs über den russischen Messianismus, wenn wir sie überhaupt Gedanken nennen dürfen, von dem russischen Messianismus eines Chomjakov und eines Aksakov oder eines dem Slavophilentum nahestehenden Tjutčev oder Dostoevskij ganz verschieden. Für Kireevskij ist auch in diesem Falle die theoretische, philosophische Lösung des Problems charakteristisch. Zur praktischen Lösung kam er nicht, oder er wollte sich damit nicht beschäftigen, auch war die Zeit dazu noch nicht gekommen. Seine Anschauungen waren nicht panslavistisch gefärbt, wie das bei einigen Slavophilen, obwohl in weit geringerem Maße, als einzelne Forscher glauben, der Fall war. Im Slavophilentum spielte der Panslavismus eine sehr geringe Rolle, und keineswegs ist er für diese Richtung ausschlaggebend. Er war mehr eine Berücksichtigung der damaligen politischen Konjunktur, als ein wahres Bekenntnis zu dieser Idee. Er fesselte den „Vater des Slavophilentums" nicht. Weder in den Jahren des polnischen Aufruhrs, noch zur Zeit des Krimkrieges brachte er ihr irgendein ernstes Interesse entgegen. Nur einmal äußerte er sich über diese Frage. Am 20. April 1848, in einem Briefe an M. Pogodin, den wir nur in Bruchstücken besitzen, schrieb er: „Morgen in aller Frühe bricht Österreich zusammen. Das ganze Weltproblem hängt davon ab, welchen Weg diese Staaten einschlagen: den deutschen, den polnischen oder den echt slavischen. Davon hängt nicht nur Rußlands Schicksal ab, sondern auch dasjenige des gesamten Europas" [93]). Hier wird das polnische Element dem „echt" Slavischen gegenübergestellt; das Slaventum war für Kireevskij keine geistige Einheit, da es unter Orthodoxie und Katholizismus verteilt war. Der Religionsunterschied ist für ihn das Wesentliche. Nicht der Panslavismus, sondern die Idee der Panorthodoxie, der allweltlichen, in religiöser Erfahrung von Rußland und dem Westen errungenen christlichen Kultur ist das Ideal Kireevskijs.

Der russischen Vergangenheit entnahm er dasjenige, was seine Herzens- und Glaubensüberzeugung bekräftigte. Er entnahm vieles

[92]) K. II, S. 35—46; I (2), S. 152—160.

[93]) Barsukov: Zizn' i trudy M. Pogodina, II. Bd., S. 262. K. II (2), S. 249.

richtig, entnahm es mit festem Glauben an das Bessere und Heilsame, indem er das Negative nicht bemerkte, das für ihn nur etwas Entstelltes, nicht dem Wesen, sondern nur der Einstellung nach, dem Guten Entgegengesetztes bedeutete.

Sein Blick reichte auch nicht in das nachpetrinische Rußland hinüber, um da etwa noch irgendwas Gutes, Beachtenswertes aufzufinden. Wie sonderbar es auch erscheinen möchte, so ist die Charakteristik der russischen Eigenart bei Kireevskij anfechtbarer als diejenige Europas. Durchaus anfechtbar ist auch sein Verfahren, diese russische Eigenart in den Rahmen der Orthodoxie hineinzuzwingen. Für ihn liegt die wesentliche und grundlegende Eigenart des vergangenen und zukünftigen Rußland in der Orthodoxie. Die russische Vergangenheit wurde zur Basis seines historiosophischen Schemas im Plan des historischen Seins, weil sie den zur Wahrheit führenden Weg eingeschlagen hatte und manchmal potentiell die Wahrheit selbst widerspiegelte. Im Plane des absoluten Seins war Kireevskij jedoch keineswegs ein russischer Nationalist und „Slavophile", — weil die Orthodoxie ihn auf weite Wege der allweltlichen, allmenschlichen Aufgaben hinausführte.

5. Kireevskijs Stellung zur Leibeigenschaftsfrage.

Zur Charakteristik Kireevskijs und der Art, wie er ein soziales Problem praktisch im Zusammenhang mit seinen philosophischen und religiösen Ansichten löst, ist es besonders interessant, sein Verhalten zur Leibeigenschaft in Rußland und ihrer Aufhebung zu erörtern.

Diese Frage wurde schon mehrfach in Slavophilen-Zirkeln besprochen. Košelev, Chomjakov, K. Aksakov — sprachen, stritten, schrieben darüber. Besonders eifrig ging Košelev an die Lösung dieser Frage, indem er die Befreiung der Bauern mit Bodenbesitz für notwendig hielt[94]).

Aus Dolbino führte Kireevskij mit Košelev einen lebhaften Briefwechsel über diese Frage. Man muß gestehen, daß die Ereignisse des Jahres 1848 Košelev geängstigt hatten: er begann in seinen Ansichten zu wanken. Als Kireevskij von diesem Wanken erfuhr, schrieb er ihm: „Gott sei Dank, daß Du unsere Zeit jetzt für die Sorge um deine Lieblingsfrage nicht für günstig hältst. Gott gebe, Gott gebe, daß sie nicht von der Stelle rücke, solange bei uns die Richtung der Gesinnung sich nicht verändert, solange der westliche Geist nicht aufhört, in unseren Begriffen und in unserem Leben zu walten, so daß „Russisch" bleibt, was noch steht; was sich jetzt bewegt, das bewegt sich zur deutschen Art hin." Kireevskij hat vor „wesentlichen Veränderungen" Angst; denn er meint, daß die Befreiung der Bauern in irgendeiner Weise zu noch nie dagewesenem

[94]) Košelev: Zapiski, S. 64 f. — Über die Stellung der einzelnen Slavophilen zur Leibeigenschaft handelt ausführlich Koljupanov, Biografia A. I. Košeleva, Moskau 1892, 2. Bd., 2. Kap.

„Antogonismus der Stände" führen könnte. „Wenn ein strittiges Element", fuhr er fort, „im Fundament eines Gebäudes liegt, so wird der Spalt immer weitergehen, bis das ganze Gebäude zusammenstürzt"[95]).

Über die Leibeigenschaftsfrage korrespondierte er aber nicht nur mit Košelev. Besonders interessant sind seine Briefe an seine Schwester Marija Vasil'evna Kireevskaja, welche als fromme Frau von dieser Frage in sittlicher Hinsicht sehr bedrückt war. „Bei uns wird unablässig über Emanzipation gesprochen", schrieb Kireevskij seiner Schwester zum 17. März 1847, „aber ich teile ihre Meinung nicht. Nicht weil ich es für Rußland nützlich und gut hielte, für immer den Leibeigenschaftszustand zu behalten; oder weil ich es etwa für möglich hielte; der Leibeigenschaftszustand muß mit der Zeit vernichtet werden, nachdem im Staate vorher andere Reformen durchgeführt sein werden, die Gesetzlichkeit der Gerichte, die Unabhängigkeit der privaten Personen von der Willkür der Beamten und anderes mehr, was man hier nicht aufzuzählen braucht. Doch zu unserer Zeit würde, wie mir scheint, eine so tief einschneidende Veränderung nur Wirren, nur allgemeine Zerrüttung und rasche Zunahme von Unsittlichkeit hervorrufen und unser Vaterland in eine solche Lage versetzen, daß uns Gott davor behüten möge!... Was ist Freiheit ohne Gesetzlichkeit? Abhängigkeit von einem bestechlichen Beamten statt Abhängigkeit vom Gutsherrn"[96]). — Wie stark mußte in Rußland unter Nikolaus I. bei einem Menschen die Enttäuschung sein, der so redet!

Jeder einzelne Fall verlangt seine besondere Lösung. Die Lösung der ihrem Wesen nach so mannigfaltigen Leibeigenschaftsfrage durch allgemeine gesetzliche Bestimmungen verliert nach der Meinung Kireevskijs ihren sittlichen Sinn. — „Denke einmal ordentlich darüber nach", schrieb er weiter, „was für Deine Bauern wirklich besser sein wird: 100 000 Rubel zahlen müssen und so das Recht erwerben, frei zu heißen, dabei aber der Gewalt der Beamten ausgesetzt werden, oder sich nicht frei nennen können, in Wirklichkeit aber freie Menschen sein und die 100 000 Rubel (welche sie nicht besitzen und deren Aufbringung sie unbedingt in eine schwierige Lage versetzen müßte), nicht zu zahlen brauchen, Dir aber alljährlich einen ganz kleinen Zins entrichten, der ihnen keineswegs lästig ist und ihrerseits nie die geringste Klage hervorrief?" Kireevskij macht der Schwester sogar den Vorschlag, testamentarisch für den zukünftigen Schutz der Bauern vor den Ausprüchen der Beamten zu sorgen. In demselben Brief schreibt er, daß, wenn die Gedanken über die Befreiung der Bauern nur von „Eitelkeit" und nicht vom wahren Wunsch ihres Wohles, nicht vom „Herzensmitleid" mit ihnen kommen, all diese Pläne keinerlei Wert besäßen. So verhielt sich Kireevskij zu der Frage der Bauernbefreiung[97]).

[95]) K. II (2), S. 252 f.
[96]) K. II (2), S. 241 f.
[97]) K. II (2), S. 242 ff.

Die Problemstellung ist hier eine ganz besondere. Kireevskij verwirft nicht prinzipiell die Befreiung; ihn beschäftigt das Verfahren der Befreiung und die tatsächliche Lage der befreiten Bauern. Dies Verfahren muß nach seiner Meinung ein eigenartig russisches sein, ein „orthodox-russisches" und nicht ein „rationalistisches". Es sei unmöglich, die Lage der Bauern in ihrer Mannigfaltigkeit auf den unabsehbaren Ebenen Rußlands durch ein System ein für allemal zu verbessern. Gedenken wir all der Befreiungspläne in den Kommissionen und der Gesinnung vieler Gutsbesitzer, so werden wir vieles davon, was Kireevskij behauptet, begreifen[98]). — „Die allgemeine Ordnung in Rußland" ist nach seiner Meinung für die Befreiung der Bauern wenig geeignet, „denn es besteht kein Zweifel, daß die befreiten Bauern nicht nur wirtschaftlich ruiniert, sondern auch in allerkürzester Zeit von Kneipen und Amtmännern sittlich verderbt werden"[99]).

Uns scheint aber, daß Kireevskij in dieser Frage eine zu geringe Erfahrung besaß; er konnte die gesamte Lage der Leibeigenen in Rußland nicht übersehen; und zwar um so weniger, als in jenen Kreisen, wo er verkehrte, das Verhalten zu den Leibeigenen ein mildes war. Bei den slavophilen Gutsbesitzern hatte es der Bauer bei weitem besser als bei anderen. Kireevskij selbst war seinem Geist nach kein Leibeigenenbesitzer, er verhielt sich seinen Bauern gegenüber durchaus human, und da er ein gleiches Verhalten der Bauern zu sich selbst sah, war es fast selbstverständlich, daß er die vielen dunklen Seiten der bäuerlichen Lage übersah und sie gar nicht empfand[100]).

Koljupanov hat nicht ganz recht, wenn er sagt, daß „unter den Slavophilen nur I. Kireevskij, der, völlig in mystisches Sinnen vertieft, die Fragen des praktischen Lebens gar nicht beachtete, zu dem Befreiungswerk sich kalt verhielt"[101]).

Unserer Meinung nach ist dieses sein Verhalten nicht nur eine äußerlich-biographische Episode in seinem Leben, sondern sie fügt seiner gesamten philosophischen Einstellung, seiner ganzen Auffassung des ihn umgebenden Lebens noch einen höchst beachtenswerten Wesenszug hinzu. Er erlebte den Tag der „Großen Reformen" nicht mehr, doch wenn er ihn erlebt hätte, so hätte er diesem Werke viel Kraft gewidmet und durch seinen Anteil an ihm eine neue Flut sittlichen Einflusses auf die anderen hineingebracht.

---

[98]) Vgl. Kornilov: Očerki po istorii obščestvennago dviženija i krest'janskago dela v Rossii, S. Petersburg 1905.

[99]) K. II (2), S. 255.

[100]) Brief des Fürsten S. S. Urusov an I. V. Kireevskij, in: Russkij Archiv, 1903, III, S. 480.

[101]) Koljupanov, a. a. O. S. 89. — Wir glauben, daß Semevskijs scharfe Kritik an der Stellung der Slavophilen zur Leibeigenschaftsfrage übertrieben ist. Vgl. sein Buch: Krest'janskij vopros v Rossii v 18 i načale 19 vv. Bd. II: Krest'janskij vopros v carstvovanie imp. Nikolaja I., S. Petersburg 1886, S. 386—429.

6. Kirche, Staatswesen, Volkstum.

Wir hörten immer wieder, daß nach Kireevskijs Meinung das religiöse Wesen des Glaubens eines Volkes seine gesamte historische Bedeutung und seinen kulturellen Wert bestimmt. Der ganze Verlauf der kulturell-sozialen und staatspolitischen Beziehungen ist, je nach dieser religiösen Art, zu dem oder jenem historischen Schicksal vorbestimmt. Das religiöse Wesen, das sich äußerlich und empirisch in der Kirche kundgibt, leitet die diese Religion bekennenden Staaten entweder höher empor oder sie führt sie unerbittlich zur politischen und kulturellen Dekadenz. Die „Schwächung" des religiösen Wesens ist der Anfang des Untergangs der Staaten, der Kulturen. Dies ist in aller Kürze Kireevskijs Formel.

Er behandelt damit eigentlich eines der wesentlichsten Probleme, die das menschliche Genie im Laufe der Weltgeschichte aufstellte. Dieses Problem hatte schon den hl. Augustin beschäftigt. Der Bischof von Hippo brachte die Frage der „ecclesia universalia" auf, als der Werdegang der empirischen Kirche eben erst begonnen hatte, und nach anderthalbtausend Jahren, zur Zeit Kireevskijs, wurde noch mit derselben brennenden Sehnsucht nach ihrer Lösung gesucht, denn noch immer war der „Gottesstaat" keine Wirklichkeit geworden.

Für die alte russische Weltanschauung war die Frage über die Beziehung von Kirche und Staat die allerwesentlichste. Auch Kireevskij war von diesem Problem ganz erfüllt.

Der grundlegende Leitsatz Kireevskijs bringt unwillkürlich die Ansichten der alten Russen in Erinnerung: „Für den Gläubigen ist die Beziehung zu Gott und Seiner Heiligen Kirche das Allerwesentlichste auf Erden", schrieb er an Koševlev, „seine Beziehung zum Staat etwas Nebensächliches und Zufälliges"[102]). Jedoch indem er die Priorität der Kirche hervorhebt, denkt Kireevskij weder an die Trennung der Kirche vom Staat, noch des Staates von der Kirche. „Denn ein Staat, der auf die Kirche gänzlich unbezogen wäre, ist ebenso unmöglich, wie eine auf die Glaubenslehre völlig unbezogene Philosophie"[103]). Der Staat, als eine soziale Einrichtung, kümmert sich um das zeitliche irdische Wohl, die Kirche um das ewige, himmlische. „Wenn die Gesellschaft ihr Leben so auffaßt, daß das Zeitliche in ihm dem Ewigen zu dienen hat, so muß auch die von dieser Gesellschaft geschaffene Staatsverfassung der Kirche dienen. Wenn die Gesellschaft ihr Leben dagegen so versteht, daß in ihr die irdischen Beziehungen unabhängig von den religiösen vor sich gehen, so muß der Staat in einer solchen Gesellschaft von der Kirche getrennt werden." „Aber eine solche Gesellschaft", bemerkt Kireevskij, „wird nicht aus Christen bestehen, sondern aus Ungläubigen, oder wenigstens aus gemischten Glaubenslehren und Überzeugungen." Der Staat wird

[102]) K. II (2), S. 271.
[103]) Ebenda, S. 269.

sich unter diesen Umständen nicht „normal“ entwickeln können. Der Staat hat bestimmte Ziele und Aufgaben. Er muß so mit der Kirche koordiniert sein, daß er sich als wichtigste Aufgabe seines Daseins ein ständiges Durchdrungensein vom Geiste der Kirche stellt, seine gesellschaftlichen Beziehungen, seine Kultur mit ihm zu durchtränken sucht. Er darf nicht die Kirche als Mittel zu seinem eigenen möglichst bequemen Dasein betrachten, sondern er soll im Gegenteil in seinem Dasein nur ein Mittel sehen zur größtmöglichen Erweiterung der empirischen Kirche, selbst wenn es auf Kosten seiner eigenen Verringerung geschehen müßte[104]).

Der Staat ist also gleichsam ein Organ der empirischen Kirche, nicht ein Organ de jure, aber de facto in seiner potenziellen Annäherung an die Kirche, in seiner Verähnlichung der Kirche, in dem Dienen des Niederen nach Willen und Geist des Höheren diesem letzteren. — Der von Kireevskij ausgesprochene Gedanke, in dem die Stimmung eines altrussischen Schriftgelehrten weht, taucht bei jüngeren russischen Denkern wieder auf. So hat z. B. Vl. Solov'ev die kurz formulierten Thesen Kireevskijs zu ganzen Traktaten entwickelt[105]).

Indem der Staat gleichsam am Fuß der Kirche gelegen ist, darf er doch nicht politisch-beschützende Funktionen ihr gegenüber ausüben, aber auch die Kirche darf den Staat nicht zur politischen Inquisitionspraxis ausnutzen. Die Sünde der römischen Kirche bestand eben darin, daß sie das weltliche Schwert zur Festsetzung des geistlichen ausnützte und sich oft zu polizeilichen Maßnahmen herabließ. Den geschichtlichen Vorgängen zufolge „entspricht die Inquisition logisch nur der römischen Kirche“, meint Kireevskij, weil sie die weltliche und geistliche Macht zu einem einzigen „unchristlichen“ Staat vermengte.

Die Geschichte des Katholizismus steht uns vor Augen. Die katholische Kirche „hat, anstatt das menschliche Denken zu durchdringen, auch aus ihrer Lehre die sichtbaren formellen, buchstäblichen Schlüsse gezogen und sie der Wissenschaft aufgezwungen. Der sein System verleugnende Galilei und der sich der Kirchenbuße unterwerfende Heinrich IV. drückten nur den einen Sinn der kirchlichen Priorität aus: den der formellen, nicht der geistigen“[106]).

Der Weg der orthodoxen Kirche war keineswegs derselbe und konnte es auch nicht sein. Sie hat „niemals ein menschliches System oder eine theologische Lehre als Grundlage i h r e r Wahrheit bezeichnet und darum auch nicht die freie Entwicklung der Idee in anderen Systemen verboten, sie hat sie nicht als gefährliche Feinde, die ihre Grundlagen irgendwie erschüttern könnten, verfolgt“... „Die orthodoxe Kirche unterwarf niemals die höchsten Wahrheiten

---

[104]) Ebenda, S. 271.
[105]) Vgl. Solov'ev: Polnoe sobranie sočinenij, (Verlag Obščest, Pol'sa), IV, S. 88.
[106]) K. II (2), S. 274, 268 f.

dem Urteil und der Macht persönlicher Meinungen und veränderte deswegen nie ihre Doktrin“[107]).

Kireevskij hatte nicht ganz recht. Denn wenngleich die Geschichte der östlichen Kirche sich stark von der der westlichen unterscheidet, so finden wir doch auch in ihrer Geschichte Zeiten, wo die Interessen der Kirche durch das weltliche Schwert entschieden wurden. Aber im Geist der orthodoxen Kirche lag niemals der Weltherrschaftsgedanke, der so in Leib und Seele der katholischen Kirche eingedrungen ist.

Wenn die Inquisition die Römische Kirche äußerlich unterstützte, so war sie für die Orthodoxe gleichsam „ketzerisch“. Der russische Raskol, der nach Kireevskijs Meinung eine Folge der Inquisitionsmaßnahmen war, ist der beste Beleg dafür. Darum ist Ivan der Schreckliche, der die „byzantinische“ Praxis auf die Beziehung der weltlichen und geistlichen Macht anwenden wollte, auch ein „Ketzer“, sagt Kireevskij, „was die Reliquien des Metropoliten Filipp (1566—68) bestätigen“[108]).

Alle Gewalttätigkeit ist dem Prinzip der orthodoxen Kirche zuwider. „Das gewaltsame Zwingen der Bürger, den Glauben anzunehmen, die Geistlichkeit von dem Staat abhängig zu machen“, ist ihr unmöglich. Bei Kireevskij macht sich eine Abneigung gegen die Reformen Peters des Großen in der Kirchenfrage, gegen die gesamte Geschichte der synodalen Periode der russischen Kirche bemerkbar. Dieser Protest war eine der wichtigsten Thesen der Slavophilenlehre und ist eingehend bei A. S. Chomjakov ausgeführt.

Wenn der Staat so lebt, wie es Kireevskij meint, d. h. im Dienst der Kirche, wenn sein Volk auf den höchsten Stufen seines geistigen Seins — der religiösen Übereinstimmung mit der Kirche, — sich gleichsam mystisch mit ihr verschmelzt, so ist jegliches Auftreten gegen den Staat gleichzeitig ein Auftreten gegen die Kirche, jeglicher dem Staat zugefügter Schaden ein Schaden der Kirche. In der Geschichte Rußlands und der russischen Orthodoxen Kirche ist das Moment dieser Einheit für Kireevskij vollkommen klar. „Wenn aber, was Gott verhüte, in Rußland jemals etwas der Orthodoxie Widersprechendes vorkommen wird“, schreibt Kireevskij an Košelev, „so wird es ebenso Rußland, wie auch seinem Glauben feindlich sein. Alles, was die richtige und volle Entwicklung der Orthodoxie verhindert, verhindert auch die Entwicklung und das Gedeihen des russischen Volkes; alles, was dem Volksgeist und der Volksbildung eine falsche, unreine Richtung verleiht, entstellt die Seele Rußlands und tötet ihre sittliche, soziale und politische Gesundheit.“ Daraus ergibt sich für Kireevskij jede Möglich-

[107]) Ebenda, S. 141, 224.

[108]) Ebenda, S. 270 f. — Diese Gedanken finden wir auch bei G. Fedotov, in seinem Buch „Svjatitel' Filipp, mitropolit Moskovskij, Paris 1927“. Ivan der Schreckliche hat den Metropoliten Filipp bekanntlich martern lassen; die russ. Kirche hat denselben heiliggesprochen.

keit der Zukunft Rußlands. „Je mehr das Staatswesen Rußlands und seine Regierung mit dem Geist der Orthodoxie durchdrungen sein wird, desto glücklicher wird sich die Entwicklung des Volkes gestalten, desto fester seine Regierung sein und desto wohlgeordneter, weil eine wohlgeordnete Regierungsorganisation nur im Einklang mit der Überzeugung des Volkes möglich ist“ [109]).

So ist denn das Staatswesen theoretisch und philosophisch nur als richtiges Spiegelbild des inneren geistigen, selbst mystischen Wesens des Volkes zu denken, indem es organisch aus einem religiösen Glauben hervorwächst und sich gestaltet. Kireevskij schätzte politisch den Staat nicht; der Staat hatte für ihn nur eine sekundäre, untergeordnete Bedeutung. Kireevskij hat in seinen Ansichten die Grundlagen für die eigenartige russische Lehre von der „außerstaatlichen“ („vnegosudarstvennoe“) Entwicklung der geistigen Schätze des Volkes gelegt, die später eingehend von K. Aksakov und A. Chomjakov entwickelt wurde. In einem Brief an Pogodin formuliert unser Denker folgendermaßen seine Ansicht über die Beziehung zwischen Volk und Staat: „Die Vernunft des Volkes ist in den Kirchen, auf den Universitäten, in der Literatur, in den Anschauungen der Stände und a. m. enthalten. In der Regierung ist der Wille des Volkes verkörpert; kann der Wille klüger als die Vernunft sein? Er kann klüger scheinen, wenn er, der Vernunft nicht gehorchend, die Fremden in ihrer Handlungsweise nachahmt. So kommt aber nur ein kurzer Glanz zustande und eine dauernde Zerrüttung des Organismus. Peter der Große geht nicht den Weg des Volkes, er geht gegen das Volk. Kurzum, hier liegt der ganze Keim des Problems Ost und West in der russischen Gesinnung“ [110]).

Die Idee des Staates ist mystisch mit dem Volke verknüpft, und praktisch muß der Staat im Einklang mit der Religion des Volkes handeln. Das Volk hat also das Recht, eine Übereinstimmung seiner äußeren Beziehungen — in der Familie, in der Gesellschaft, im Staat — mit seinen „religiösen Eingebungen“ zu verlangen. Entzweiungen von Volk und Regierung — Revolutionen sagen wir — sind nur dann möglich, wenn erstens „das Volk in seinem Glauben wankt und dann die ganze Staatsverfassung ins Wanken bringt; dann hat das Volk die Schuld und hier liegt eine Ursache geistiger Katastrophen; zweitens, wenn das Volk merkt, daß es betrogen wird: Schuld der Regierung und äußere Katastrophe. Deswegen ist der Weg der richtigen Staatsentwicklung der, daß die Regierung zu einem richtigen Selbstbewußtsein kommt und sich aufrichtig dem Glauben des Volkes zuwendet“ [111]).

---

[109]) K. II (2), S. 274—277, 280.

[110]) Barsukov, a. a. O., 8. Bd., S. 224. — Ein reiner Anarchismus war den Slavophilen nicht eigen. Vgl. Kizevetters Meinung in: Zametki po istorii političeskich idej v Rossii, in: Traveaux scientifiques de l'Université Russe de Prague, 1. Bd., S. 78 f., Prag 1928.

[111]) K. II (2), S. 272, 270.

Der Begriff Volk hat für Kireevskij eine ganz besondere, ungewöhnliche Bedeutung gehabt. Das Volk — oder richtiger gesagt das „Volkstum", als die Idee des Volkes, als ein Begriff der geistigen und religiösen Ganzheit und Einheit einer bestimmten Nationalität — spielt in den Augen Kireevskijs eine um so größere Rolle, als das Volkstum in diesem Sinne für ihn den Staat vor dem Antlitz der Kirche vertritt. Man könnte sogar behaupten, daß in den Tiefen seines Bewußtseins Kireevskij den Begriff „Volkstum" bis zur mystischen Auffassung der ganzen Menschheit erweiterte, welche die Ganzheit und die Einheit alles Irdischen vor dem Antlitz des Absoluten darstellt. Die Idee und den Sinn des Volkstums unterschied Kireevskij immer von dem Begriff „Volk" in politischer und ethnographischer Bedeutung des Wortes, was sich schon in seinem frühen philosophischen Aufsatz „Das 19. Jahrhundert" und an anderen Stellen bemerkbar macht[112]).

Der Begriff „Volkstum" unterscheidet sich bei Kireevskij aber auch von dem der anderen Slavophilen. Kireevskij empfand das selbst, als er im „Brief an die Moskauer Freunde" anläßlich der Siebenhundertjahrfeier Moskaus schrieb: „Der Begriff des „Volkstums" ist bei uns auch gänzlich verschieden. Der eine versteht darunter nur das sogenannte einfache Volk, der andere die Idee der Volkseigenart, die in unserer Geschichte zum Ausdruck kommt; der dritte jene Spuren der kirchlichen Verfassung, die im Leben und in den Bräuchen unseres Volkes geblieben sind, usw. usw.[113])."

Während Kireevskij die Idee des Volkstums theoretisch oder vielmehr mystisch als Synthese der geistigen Grundlage des Volkes auffaßte, legten die anderen Slavophilen (wie A. Chomjakov, K. Aksakov) in diese Idee die konkret religiösen und in der gesamten Lebensart wurzelnden Eigentümlichkeiten des russischen Volkes hinein, indem sie sie verabsolutierten[114]). — Die Vertreter des „offiziellen Volkstums", wie S. Ševyrev und zum Teil auch M. Pogodin, faßten dagegen das Volkstum politisch-ethnographisch auf. Fürst P. Vjazemskij, der kein Freidenker war und dennoch die romantischen Stimmungen seiner Jugend gern hatte, schrieb in einem Brief: „Ich liebe das Volkstum als Empfindung, doch erkenne ich es nicht als System an[115])."

---

[112]) K. I, S. 70; II, S. 35; I (2), S. 93, II (2), S. 152, 245—246.

[113]) K. II (2), S. 247.

[114]) Mit größerer Bestimmtheit drückte sich über diese Frage K. Aksakov aus, der zweifelsohne unter dem Einfluß Kireevskijs stand; s. Russ. Archiv, 1900, III, S. 377 f., 383—385. — Die Ansichten J. Samarins gingen auch aus denen Kireevskijs hervor. „Das Volkstum", schrieb S., „ist ein allmenschliches Prinzip, dessen Entfaltung dem einen Stamm vorzüglich vor den anderen beschieden ist, auf Grund eines besonderen Übereinklanges zwischen diesem Prinzip und den angeborenen Eigenschaften des Volkes." Samarin: Sočinenija, 1. Bd., S. 105—121.

[115]) Über offizial'naja narodnost' s. Pypin: Charakteristiki literaturnych mnenij, S. Petersburg 1909, 3. u. 5. Kap.; nicht objektiv. Vjazemskij: Sočinenija, 2. Bd., S. 312.

Wir glauben, die Auffassung Kireevskijs richtig zu deuten, indem wir behaupten, daß die mystische Idee des Volkstums, mag sie sich auch in dem empirischen Leben des Volkes als Staatswesen konkretisieren, für ihn deshalb keineswegs vom letzteren absorbiert wurde. Das Volkstum als solches kann theoretisch als die Ganzheit und Einheit der Persönlichkeiten, welche dasselbe bilden, bezeichnet werden. Wenn das Volkstum praktisch sich aus den einzeln existierenden Persönlichkeiten zusammensetzt, so muß der philosophische und mystische Begriff des geistigen Wesens des Volkstums aus jenen geistigen Gaben bestehen, über welche diese Persönlichkeiten verfügen und die das gemeinsame, für jedes nationale Volkstum charakteristische Gut bilden: des Volkstums geistige und staatliche, für Kireevskij aber unbedingt religiöse Kultur. In diesem Sinne ist also das Volkstum für ihn eine symphonische „Gemeinschaft" — „Sobornost'" — der national-kulturellen Persönlichkeiten oder, vielmehr, der geistig-nationalen Errungenschaften dieser Persönlichkeiten, und findet seine tiefste Verankerung im Glauben [116]).

Der Gipfel dieses geistigen Wachsens des Volkstums ist der Eintritt unter das Obdach der Kirche, d. h. die Anerkennung der Bestimmungen der Kirche als der Grundlage seiner kulturellen Entwicklung. Kireevskij meint, daß dies der einzige und wahre Weg desjenigen Volkstums sei, welches in seinem Leben die Wahrheit, das Absolute zu verwirklichen sucht. Um so mehr als es für jede der einzelnen Persönlichkeiten, welche zusammen das Volkstum bilden, „möglich und notwendig ist, die Richtung ihres Lebens mit ihren grundsätzlichen Glaubensüberzeugungen in Übereinstimmung zu bringen, mit ihnen sein Lebenswerk und jede einzelne Tat zu reimen, damit jede Handlung der Ausdruck eines einzigen Strebens werde, jeder Gedanke nach dem einen Grunde suche, jeder Schritt zu dem einen Ziel führe. Ohne dies wird das Leben des Menschen gar keinen Sinn haben, sein Verstand wird eine Rechenmaschine werden und sein Herz eine Sammlung seelenloser vom plötzlichen Windhauch bewegter Saiten; keine einzige seiner Handlungen wird einen sittlichen Charakter haben, und der Mensch wird eigentlich aufhören zu sein. Denn der Mensch ist sein Glaube" [117]).

Die Idee des „Sobornost'", wie sie nach Kireevskijs Auffassung implicite in dem Begriff des Volkstums enthalten ist, wurde zur Grundlage der slavophilen Behandlung des Problems der Ge-

---

[116]) „Der buchstäbliche Sinn des Wortes „Sobornost'", „sobornyj", von „sobor", — „Konzil", — deutet auf die Verbindung der Kirche mit den Konzilien hin, auf ihre Konziliabilität; das Wort bestimmt die Kirche als Organismus, der im Besitz der Lehrbestimmungen der ökumenischen und lokalen Konzilien ist, oder im weiteren Sinne als Organismus, der im Konzil das Organ der Selbstbestimmung besitzt", S. Bulgakov: Das Selbstbewußtsein der Kirche, in: Orient und Occident, Blätter f. Theologie, Ethik und Soziologie, 1930, 3. Heft, S. 4. Vgl. S. Trubezkoj: O prirode celovečeskago soznanija, in: Voprosy filisofii i psichologii, 1890, I, S. 98, und L. Karsavin: Cerkov', ličnost' i gosudarstvo, Paris 1927, S. 6.

[117]) K. II, S. 338.

meinde („Obščinnoe načalo"), der Entstehung und Entwicklung derselben. Kireevskij selbst hat sich mit dieser Frage, insofern sie als eigenartiges Moment der Geschichte Rußlands und seiner staatlich-sozialen Entwicklung erscheint, nicht mehr ausführlich auseinandergesetzt. Er deutete bloß die theoretischen Grundlagen an, mit deren Anwendung auf die russische historische Wirklichkeit die anderen Slavophilen sich befaßten. Gerade in den Jahren, wo in slavophilen Kreisen verschiedene Auffassungen der Volkstumsidee auftauchten, verkündigte Jurij Samarin in Pogodins „Moskvitjanin" von 1847 (2. Teil) zum erstenmal im Namen der Slavophilen das Gemeindeprinzip in Rußland. Er schrieb: „Das Gemeindeprinzip ist der Grund und Boden der gesamten russischen Geschichte, der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen; die Samen und Wurzeln alles Großen, was sich zur Oberfläche hinaufschwingt, sind in seiner fruchtbaren Tiefe verborgen"[118]). Nach K. Aksakovs Ansicht ist der Begriff der Gemeinde („das Chorprinzip" = „Chorovoe načalo") „der höchste Begriff, jenes wahre Prinzip, dem es nicht mehr bevorsteht, etwas Höheres zu finden, als es selbst darstellt, sondern dem es nur obliegt zu gedeihen, sich zu läutern, sich zu erheben. Die Gemeinde ist eine Vereinigung, in der sich die Mitglieder von ihrem Egoismus, von ihrer „Persönlichkeit" lossagen, eine Vereinigung, in der sie ihre gemeinsame Übereinstimmung kundgeben; und dies ist eine Wirkung der Liebe, eine hohe christliche Wirkung... So stellt die Gemeinde einen sittlichen Chor dar, und wie im Chor die einzelne Stimme sich nicht verliert, sondern, sich der allgemeinen Tonfolge unterwerfend, im Einklang mit allen Stimmen vernommen wird, so geht auch in der Gemeinde die Persönlichkeit nicht verloren, sondern findet sich selbst, auf ihre egoistische Selbstbestimmung um der Symphonie willen verzichtend, in einer höheren geläuterten Form wieder im Einklang gleichmäßig selbstloser Persönlichkeiten"[119]). Dem Begriff der Gemeinde nähert sich der des „Mirs"; aber obwohl sie beide eine moralische Grundlage haben, garantieren sie nach K. Aksakov in ihrer praktischen Verwirklichung doch nicht jene Geistesfreiheit der Persönlichkeit, wie Kireevskij dieselbe, allerdings philosophisch-theoretisch auffaßte.

Bei seiner Analyse der sozialen Elemente des menschlichen Lebens kam Kireevskij zu zwei grundlegenden Gedanken. Erstens stellte er die Forderung einer freien geistig-entwickelten Persönlichkeit als des Grundelementes der menschlichen Gesellschaft auf. Zweitens soll diese Persönlichkeit nicht nur auf den höchsten Stufen, sondern auch schon im Laufe ihrer Entwicklung den Weg des Glaubens, der Religion, und zwar der christlichen Religion, gehen, die ihren höchsten Gipfel in der Orthodoxie besitzt.

---

[118]) Vengerov: K. S. Aksakov, in: Vengerovs Kritiko-biografičeskij Slovar', 1. Bd., S. 281. Über „obščina" s. K. Kaufmann: Russkaja obščina, S. Petersburg 1908, und Archangel'skij: K voprosu o proischoždenii russkoj obščiny, in: Sbornik v čest' Korsakova, Kazan 1913.

[119]) K. Aksakov: Sočinenija, I. Bd., Moskau 1861, S. 291.

Mit der Lösung dieses Problems in der westlichen Kultur unbefriedigt, fand Kireevskij ein Aspekt seiner Lösung in der russischen Kultur und schuf so sein System der Persönlichkeitsentwicklung ausschließlich auf Grund seines eigenen Glaubens.

7. Philosophie und Glauben in Westeuropa.

Nachdem Kireevskij den westlichen Menschen und seine geistigen Probleme kennengelernt hatte, konnte er weder deren Gehalt noch die Methode der Lösung billigen. Seine Kritik des ersten, die Kritik der westlichen Kultur an sich haben wir schon dargestellt; es bleibt uns Kireevskijs Beurteilung der westeuropäischen philosophischen Methode zu analysieren.

Die Philosophie war für ihn persönlich der Weg, der das menschliche Herz mit der Erkenntnis des Absoluten verbindet. Aber der Weg des westlichen Menschen ergab sich, obwohl auch er zur Erkenntnis der Wahrheit führen sollte, als ein falscher, und seine falschen Schlüsse waren durch den falschen Ausgangspunkt bedingt. Denn der westliche Mensch ging nicht vom Herzen aus, sondern von der Vernunft. Dies gab allen geistigen Wandlungen des Westens ihr Gepräge: Philosophie wurde dort zur bloßen Wissenschaft.

Dagegen ist für Kireevskij „die Philosophie keine Wissenschaft unter anderen, aber auch nicht der Glaube selbst. Sie ist das allgemeine Ergebnis und die allgemeine Grundlage aller Wissenschaften und der Stromleiter des Gedankens zwischen ihnen und dem Glauben. Wo Glaube, aber keine Bildung vorhanden ist, dort ist auch keine Philosophie möglich. Wo es eine Entwicklung der Wissenschaften und der Bildung gibt, aber keinen Glauben, oder wo der Glaube verschwunden ist, da ersetzen die philosophischen Überzeugungen die Glaubenssätze und verleihen in der Form von Vorurteilen dem Denken und Leben des Volkes eine bestimmte Richtung“ [120]). „Der Charakter der herrschenden Philosophie hängt vom Charakter des herrschenden Glaubens ab“, sagt Kireevskij weiter, „derselbe Sinn, mit dem der Mensch das Göttliche ergreift, dient ihm zum Begreifen der Wahrheit überhaupt“ [121]).

Von diesen Erwägungen ging Kireevskij aus, als er die Elemente der westlichen Philosophie und deren Zusammenhang mit der katholischen Glaubenslehre darstellte. Die Geschichte der gegenseitigen Beziehungen zwischen Glauben und Philosophie im Westen gestaltete sich für Kireevskij folgendermaßen: „zu Beginn die scholastische Philosophie innerhalb des Glaubens, dann die Reformation im Glauben und schließlich die Philosophie ohne Glauben. Die ersten Rationalisten waren die Scholastiker, ihre Nachkommenschaft wird Hegelianer genannt“ [122]).

---

[120]) K. II, S. 313; I (2), S. 252 f. Vgl. Vl. Solov'ev, a. a. O., 2. Bd., S. 327.
[121]) K. II, S. 306; (KDE, S. 198).
[122]) K. II, S. 284; (KDE, S. 162). Vgl. V. Solov'ev, a. a. O. I, S. 96 f. – Antihegelianer war auch Čaadaev, s. seine Briefe an Schelling, in: Soč., I, S. 245 f.

Die westliche Philosophie, in Griechenland geboren, bereitete in der Person Sokrates' und Platos „das Feld für die christliche Saat" vor, doch hatte sie im System der aristotelischen Metaphysik die ursprüngliche Richtung geändert". Das System des Aristoteles zerriß die Ganzheit des menschlichen Bewußtseins und übertrug die Wurzel der inneren Überzeugungen des Menschen aus dem sittlichen und ästhetischen Sinn in das abstrakte Bewußtsein der menschlichen Vernunft..." „Aristoteles' Philosophie zeigte weder Wege zur persönlichen Vervollkommnung, noch zum Heil." Indessen waren im Westen zu der Zeit, wo man dort Aristoteles kennenlernte, schon jene Faktoren wirksam, welche seinen Einfluß nur verstärken konnten. Das im Entstehen begriffene mittelalterliche Denken hatte, indem es sich auf den Trümmern Roms niederließ, den Geist seiner Kultur übernommen. Es zeichnete sich durch geistige Anspruchslosigkeit und große logische Ansprüche aus und entwickelte sich unter dem Schutz der katholischen Kirche. Dies alles übte seinen Einfluß auf das westliche katholische Denken im Mittelalter aus, das von der Kirche vor allem eine äußerliche Einheit zur seelischen Befriedigung und nicht eine Geisteseinheit verlangte. Diese letztere hatte noch nicht Zeit gehabt, sich neu zu entfalten, nachdem sie mit der ein letztes Mal vom Geist des ökumenischen Christentums durchwehten Lehre des hl. Augustin verklungen war.

Im katholischen Denken kam der logisch vernunftmäßigen Richtung die Hauptrolle zu, und sie wirkte, wie Kireevskij immer behauptete, schon auf den eigentlichen Gehalt des Denkens ein. Hier ist die Ursache dafür zu suchen, daß das westliche Denken sich von dem östlich-griechischen losgerissen hatte; hier liegt auch die Wurzel der neuen dogmatischen Konstruktionen, des Anwachsens des katholischen Lehrbegriffs, z. B. im Filioque. Alles dies wurde „durch die päpstliche Herrschsucht und die Unwissenheit des Volkes erzeugt" [123]).

Die Scholastik schuf, indem sie den Aristotelismus mit dem Katholizismus vereinigte, ein geschmeidiges System. Die Folge war ein Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft, in welchem „die Vernunft sich blindlings der Glaubenslehre unterwerfen mußte, die von der äußeren Macht, der sichtbaren Kirche, festgelegt war". Als die Zeit der Renaissance kam, da eröffnete sich dem westlichen Menschen die Möglichkeit, aus voller Brust aufzuatmen. Es schien, als könnte jetzt das zwischen West und Ost gespaltene philosophische Denken endlich den Weg zu einer gemeinsamen Erkenntnis finden. Dies geschah aber nicht, und das westliche Denken spaltete sich seinerseits in das katholisch-scholastische und das protestantisch-humanistische.

Aber die protestantische Philosophie erfuhr nichts von der östlichen, weil Luther in seinem Haß gegen das Papsttum „eine ganze Hälfte der Menschheit", d. i. die Ökumenische östliche Kirche

[123]) K. II, S. 293—298, 301; I (2), S. 231—238; (KDE, S. 175—190).

und den Geist ihrer Philosophie, „übersehen hatte", wie Kireevskij sich ausdrückte. Die Reformation ist ihren eigenen Weg, den Weg des äußersten Individualismus, gegangen. Der Individualismus des protestantischen Denkens brachte mit sich die Notwendigkeit, eine allgemeine philosophische Wahrheit außerhalb des Glaubens zu suchen. Das Philosophieren der Humanisten brachte das Gebäude des Glaubens und das religiöse Wesen des westlichen Menschen noch mehr ins Wanken. „Die philosophischen Begriffe ersetzten und ersetzen noch heute mehr und mehr die religiösen Begriffe. Nachdem der menschliche Gedanke die Phase des zweifelnden Unglaubens, dann die des fanatischen Unglaubens durchwandert, ist er schließlich bei einem gleichgültig philosophischen Unglauben angelangt und zugleich bei dem Bewußtsein seiner inneren Lehre, die wieder das Verlangen nach lebendiger Überzeugung weckte, welche den einen Menschen mit dem anderen nicht durch kalte Übereinstimmung in Abstraktionen, auch nicht bloß mit dem äußerlichen Band materieller Vorteile vereinigen sollte, sondern durch die innere Mitempfindung eines einheitlichen, von gemeinsamer Vernunft und gemeinsamem Streben durchdrungenen Seins[124])."

Die neue Philosophie, der Sproß des Humanismus und des Individualismus, ist den Weg des Rationalismus gegangen. Der Dualismus Descartes', welcher den Körper dem Geist entgegenstellt, das geistige Wesen des Menschen zerspaltet, der war es, der ihn von dem Stammvater der neuen Philosophie so besonders abstieß. Auch konnte er das „cogito ergo sum" Descartes' keineswegs akzeptieren. „Sum ergo cogito" war für ihn eher annehmbar, wobei der erste Teil des Satzes für ihn eine mystische Verankerung in Gott bedeutete, der zweite ein geistiges Schöpfen aus dem Glaubenserlebnis. Für Descartes, der bereits aus der Vormundschaft der Scholastik heraustrat, existierte auch die Offenbarung nicht mehr. Die Entgegenstellung des „Denkens" und „Seins", der eigentliche Kern der kartesianischen Philosophie, wurde zum ausschlaggebenden Moment der gesamten neuen Philosophie des Westens; Kireevskijs Theorie des „lebendigen Wissens" war dagegen auf die Überwindung und Aufhebung dieser Entgegenstellung gerichtet[125]).

Ein tiefer Einblick in die neue Philosophie mußte aber Kireevskij auf einige philosophische Gesinnungen aufmerksam machen, welche sich nicht in die allgemeine kartesianische Richtung einfügen ließen. Er wurde der Merkmale einer positiveren Geistesrichtung bei Bossuet, Pascal und dem Jansenismus gewahr.

Bossuet, der große Prediger und Vertreter des nachreformationischen Katholizismus, wenn auch erfolgloser Erzieher des Dauphin, hatte Kireevskijs Aufmerksamkeit durch einige Gedanken seiner „Discours sur l'Histoire Universelle" (1681), welche zum klassischen Lehrbuch der katholischen Schule seiner Zeit wurden, auf sich

[124]) K. II, S. 284 f., 302, 305; I (2), S. 225 ff., 242 ff.; (KDE, S. 160—168, 190—196).
[125]) K. II, S. 289, 252 f.; I (2), S. 230 f., 195; (KDE, S. 169, 109 ff.).

gelenkt. In diesem Werk, in dem die Anschauungen des Verfassers über die äußere Welt auf streng kirchlichen Grundlagen aufgebaut waren, bemerkte Kireevskij feinsinnige Gedanken über den Sinn des geschichtlichen Prozesses als der Entwicklung der christlichen Kirche und über die Idee des Heils sowie den Versuch, diese Gedanken in der Patristik zu fundieren. All das lag Kireevskij begreiflicherweise sehr nahe. Das andere Verdienst Bossuets und überhaupt des ganzen Gallikanismus lag in der Möglichkeit, „die französische Bildung, ehe sie noch den Glauben verloren hätte, von der geistigen Unterdrückung Roms zu befreien“ [126]).

Dasselbe Verdienst sah Kireevskij auch im Jansenismus, welcher mit den offiziellen Ansichten Roms nicht übereinstimmte und durch seinen Antiaristotelismus den Augustinismus wieder zum Leben erweckte. Die Jansenisten des Port-Royal, bemerkt Kireevskij, „strebten nach Aufschwung des inneren Lebens, und schätzten die in seinen Tiefen wurzelnde Einheitlichkeit von Glaubens- und Vernunftswahrheiten mehr als eine reine verstandesmäßige Verknüpfung von Begriffen“. Fénelon, der Jansenismus Pascals, der Quietismus der Madame Guyon waren bekanntlich gegensätzlich genug geartet. Dennoch hatten sie alle nach Kireevskijs Überzeugung die Theologie der alten Kirchenväter in sich aufgenommen, um in deren Lehren die Lösung der Probleme des „inneren Lebens“ zu suchen [127]). „In ihrer gemeinsamen Flamme“, meint er, „hätte sich vielleicht — zwar keine „reine Wahrheit“, — aber doch eine ganz anders als alle rationalistischen Konstruktionen sich ihr annähernde neue und selbständige Philosophie entzünden und Frankreich vom Unglauben und seinen Folgen erretten können“ [128]).

Doch die weitere Entwicklung dieser Ideen erstickte unter dem Druck der rationalistischen Strömungen. Die französische Aufklärung, die in ihrer philosophischen Einstellung unter dem Einfluß des englischen empirischen Denkens stand, wie Voltaire unter dem persönlichen des Herzogs von Bolingbroke, trug einen „destruktiven“ Zug in sich, der sich vor allem im Sensualismus von Condillac (1705—1780) und in Helvetius' (1715—1771) „De l'Esprit“ äußerte [129]).

---

[126]) K. II, S. 288 f. Vgl. P. Realenzyklopädie, III³, S. 388 ff.; Welzer u. Welte's Kirchenlexikon, II, S. 1132 f. Fueter: Geschichte d. n. Historiographie, 2. Aufl., 1925, S. 288 f., 265 f, mißbilligt sehr stark Bossuet, letzterer hat aber viele interessante Gedanken über das Religiöse in der Geschichte; etwas anders bei G. Mehlis: Lehrbuch d. Geschichtsphilosophie, 1925, S. 426 f. — J. Samarin macht z. B. aufmerksam auf Bossuet's Ansichten, s. Sočinenija, 3. Bd., S. 111.

[127]) K. spricht über die sogenannten Hesychasten, eine mystische Strömung des 14. Jahrh. auf dem Berge Athos. Vgl. PRE, VIII³, S. 14 f. P. Uspenskij: Afon, Moskau 1845, 2 Bde.; ferner G. Ostrogorskij: Afonskie isichasty i ich protivniki, in: Zapiski Russ. Naučnago Instituta v Belgrade, 5. Bd. (1931).

[128]) K. II, S. 289 f, I (2), S. 230 f; (KDE, S. 169—173).

[129]) Das Zeitalter der Aufklärung nimmt chronologisch seinen Anfang von Locks Toleranzbrief (1689).

Auf Leibniz, dieser ausgezeichneten Gestalt der Aufklärungsepoche, läßt Kireevskij kaum seinen Blick verweilen: seine prästabilierte Harmonie war für ihn, obwohl sie ein Element von Schönheit und Poesie barg und damit die Vernunftmäßigkeit sozusagen mit Geist erfüllte, eine „einseitige" Sache. Unbegreiflich ist es auch, daß Kireevskij die Gefühlsphilosophie Rousseaus nicht ins Auge faßt.

Mit Kant erst eröffnet sich für die westliche Philosophie ein neuer weiter Horizont. Er hat „aus den Gesetzen der reinen Vernunft selbst den sicheren Schluß gezogen, daß für sie keine Beweise der höchsten Wahrheiten existierten. „Von hier aus blieb vielleicht nur ein einziger Schritt bis zur Wahrheit", ruft Kireevskij aus, „doch die westliche Kulturwelt war für sie damals noch nicht herangereift". Das sittliche Gesetz Kants: „Du kannst, denn du sollst" war für ihn auch nicht annehmbar, weil es den Menschen zu einer selbständigen Autorität machte.

Fichte brachte in seiner „Wissenschaftslehre" wieder den Dualismus in die Philosophie hinein: das sich selbst entwickelnde Ich — „das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein voraus" — und das Phantom der äußeren Welt, also das „Ich" und das „Nicht-Ich" [130]).

Diesen Dualismus versuchte Schelling, für den die äußere Welt existierte, zu überwinden. Fichtes Ich ist aber die Seele dieser Welt, welche sich in dem Weltall „nur dazu entwickelt, um im Menschen zum Bewußtsein zu gelangen". Wir wissen, daß Schelling mehr als alle anderen Philosophen Kireevskijs Aufmerksamkeit auf sich zog und daß Kireevskij ihm am nächsten stand. Wahrscheinlich war er von jenem Phantasievermögen und jener Dynamik des Gedankens, die die gesamte Philosophie Schellings durchdringen, besonders angezogen. Wenn Kant die Verstandesmäßigkeit durch die Vernunftsmäßigkeit ersetzt hatte, so versuchte Schelling diese Vernunft mit Gehalt zu erfüllen und ihre Tätigkeit in die richtige Bahn zu lenken. Die Lösung dieser Aufgabe wurde nun zum Hauptproblem „der Schelling-Hegelschen Philosophie", wie Kireevskij sich ausdrückt; „denn die letzte deutsche Philosophie gehört ebenso Schelling wie Hegel an". Die Schelling-Hegelsche Vernunft leitet ihr Wissen „aus der eigentlichen Wurzel des menschlichen Weltbewußtseins ab, wo das Sein und das Denken sich in eine absolute Identität vereinigen".

Schelling gelangte in seinem Suchen zur Philosophie der Offenbarung. Dieses System aber „konnte auf die Geister keine Wirkung ausüben, weil es sich in zwei entgegengesetzte Seiten vereinigte, von denen die eine entschieden richtig, die andere fast ebenso zweifellos falsch ist". Die erste ist die Kritik des rationalistischen Denkens, die zweite der Versuch, einen richtigen Begriff der Wahrheit zu schaffen. — Obwohl Schelling die Notwendigkeit der gött-

[130]) K. II, S. 252 ff.; I (2), S. 195 ff.; (KDE, S. 109—114).

lichen Offenbarung und des lebendigen Glaubens für die Erkenntnis anerkannte, war dies dennoch keine „Bekehrung", sondern nur die Folge des „Selbstbewußtsein", eines Bedürfnisses ursprünglicher Beziehungen zu Gott, das in die eigentliche Natur der menschlichen Vernunft versenkt ist. Das Sichlosreißen von dieser organischen Tiefe konnte Schelling infolge seiner „angeborenen Genialität" nicht befriedigen. Er gehört nach Kireevskijs Meinung zu denjenigen Menschen, die „nicht in Jahrhunderten, sondern nur in Jahrtausenden einmal geboren werden". Gerade dies verursachte bei ihm auch jenes geistige Suchen und versetzte ihn nach Kireevskij in eine schwierige, in eine tragische Lage. Schelling befriedigte weder „die Beschränktheit des Protestantismus, der die Überlieferung ablehnt", noch der Katholizismus, in dem „eine Vermengung des Wahren mit dem Unwahren, des Göttlichen mit dem Menschlichen" vorwaltet. So mußte er, meint Kireevskij, „mit eigenen Kräften aus der vermischten christlichen Überlieferung sich das, was seiner inneren Auffassung der christlichen Wahrheit entsprach, entnehmen und heraussuchen: eine erbärmliche Beschäftigung, sich selbst einen Glauben zu erdichten!" Ihre Erfolglosigkeit rührte von dem Nichterkennen der inneren organischen Einheit der göttlichen Offenbarung her. Die Unmöglichkeit, ein allgemeines Kriterium bei der Deutung der verschiedenen einzelnen Glaubensvorstellungen zu finden, habe Schelling zur Anwendung der abstrakt-philosophischen Methode gezwungen. Kireevskij fand, daß die Philosophie der Offenbarung „kein Christentum und keine Philosophie war: vom Christentum unterschied sie sich durch ihre wesentlichen Dogmen, von der Philosophie durch die Art des Denkens". Die wichtigste Bedeutung Schellings erblickte er daher in seiner grundsätzlichen Kritik des rationalistischen Denkens, was besonders in Rußland verstanden werden sollte und „als Stufe zur eigenen nationalen Weisheitsliebe dienen könnte" [131]).

Hegel, dem philosophischen Gegner Schellings, waren seine Errungenschaften unfaßbar. In der geschmeidigen Philosophie des Berliner Meisters „tönte die Stimme der neuen Welt als Echo der vergangenen Welt wieder. Diese Stimme war die des Aristoteles, obwohl Hegel und Aristoteles verschiedene Wege gegangen sind. Die grundlegenden aristotelischen Gedanken", sagt Kireevskij, „nicht die ihm seine mittelalterlichen Ausleger zuschieben, sondern diejenigen, welche sich aus seinen Werken ergeben, sind den Hegelschen vollkommen gleich". Nur müsse man Hegel den Vorzug hinsichtlich „der Fülle der systematischen Entwicklung" und „des Reichtums der geistigen Errungenschaften" einräumen, die er als Ergebnis des gesamten Suchens der Menschheit auf geistigen Wegen während der Jahrhunderte erhalten habe. Er ist für Kireevskij ein außergewöhnlicher Systematiker und Dialektiker, der zur Höhe des abstrakten Begriffs über das Sein emporstieg, aber nicht in die

[131]) K. II, S. 318—325; I (2), S. 257—265, 279; (KDE, S. 216—28).

Tiefe der „Wahrheit" eindrang. Das Ergebnis der Hegelschen Philosophie liegt nach unserem Denker nur darin, „daß die Vernunft auf derselben Stufe wie früher, nicht höher steht, und daß sie dieselbe letzte Wahrheit erschaut, doch nicht tiefer; nur der Horizont ringsum beginnt sich deutlicher abzuzeichnen" [132]).

Die Aufgabe der Philosophie, eine geistige Brücke zwischen dem Wissen und dem Glauben zu sein, war also im Westen nicht gelöst. Die Dialektik der Philosophie muß das Wissen und den Glauben einander annähern, sie beide durch den religiösen Gehalt vereinigen. Dies ist dann das wahre, das religiöse Wissen des Seins, der Gottheit, dies ist das „lebendige Wissen". Das war die Lehre Kireevskijs, doch sollte sie nach seinem innersten Glauben nicht bloße Theorie, bloße Lehre sein, sondern zum Wesen des geistigen Lebens des Menschen selbst werden.

8. Das lebendige Wissen — „živoe znanie" — Kireevskijs ethisch-mystisches System.

„Die Christliche Wahrheit", schrieb Kireevskij an Žukovskij im Jahre 1845, als er die Optina Pustyn' schon gut kennengelernt hatte, „bis jetzt in unserer Kirche allein bewahrt, durch weltliche Interessen des Papsttums nicht entstellt, durch den Stolz des Selbstbegreifens nicht verzerrt, durch sentimentale Intensität des Mystizismus nicht verkrümmt, gleich dem Himmelszelt selbstseiend, gleich dem Tode unvermeidlich, wie die Quelle des Lebens unergründlich, die ewig neue Wahrheit, — sie wurde bis jetzt nur in den Grenzen des geistigen Gottdenkens bewahrt. Über der Entwicklung des vernünftigen Menschen, über der sogenannten Aufklärung der Menschheit waltete ein mehr oder weniger entstelltes Element. Das Verhältnis des reinen christlichen Prinzips zu der sogenannten menschlichen Bildung wird heute zum Problem für alle denkenden Leute, die mit unserer geistlichen Literatur vertraut sind [133])."

Das Datum dieses Briefes zeigt uns, wie früh Kireevskij schon zu dem Schluß gekommen war, es sei notwendig, die kulturelle Entwicklung des Menschen mit der Religion, mit der christlichen Wahrheit zu verbinden. Wie dies zustande kommt, das lehrt das System des „lebendigen Wissens": ein eigenartiges ethisch-mystisches System, das zur Erkenntnis Gottes und der äußeren Welt führen soll. In ihm liegt eine Bürgschaft für die Erkenntnis der Wahrheit.

Die europäische Kultur und die sie inspirierende Philosophie hat einen neuen Weg zu diesem Ziel einzuschlagen. Ihre geschichtliche Entwicklung hatte bis jetzt noch nicht den geistig-einheitlichen Menschen erzeugt. Der Widerspruch der grundlegenden Elemente des geistigen Lebens und seiner historischen Umgebung hat das geistige Bild des Menschen entstellt. Die Theorien der westeuropä-

[132]) K. II, S. 281, 291 f.; I (2), S. 223, 232 f.; (KDE, S. 156—158, 174—176).
[133]) K. II (2), S. 236.

ischen Geistesrichtung haben seinen Verstand ausgetrocknet, und den Tiefen des menschlichen Geistes nicht mehr entsprießend, wurde er zu einer „Rechenmaschine des Denkens". Eben dieses irrtümliche, trockene, geistig nicht ernährende Denken war für Kireevskij die wichtigste Ursache der Spaltung des europäischen Geistes.

Die Erkenntnis des Seins, die Erkenntnis des Schöpfers dieses Seins, die Erkenntnis der eigenen Beziehung zu allem muß die Grundlage des wahren Selbstbewußtseins bilden. Wenn das Leben des einzelnen Menschen, der ganzen Gesellschaft, des gesamten Staates gleich einer Blume, von der Sonne bestrahlt, aus diesem Selbstbewußtsein — dem lebendigen Wissen — heraus emporsprießen wird, dann wird das Fundament des lebendigen Lebens, des wahren Seins gelegt sein. Ohne dies kann es keine geistige Entwicklung geben. Die Erkenntnis und den Glauben zu verschmelzen, sich in Gott zu erkennen: das ist das wesentliche Problem des ethisch-mystischen Systems Kireevskijs.

Seine religiöse Dialektik errichtete eine ganze Skala des geistigen Wachsens der Persönlichkeit. Denn das Steigen ist hier nicht nur ein Sich-in-die-Höhe-Erheben, sondern auch ein Annähern an das letzte Ziel. Der sittliche Aufstieg, die sittliche Höhe vervollkommnet den Aufsteigenden und nähert ihn zugleich dem Gipfel dieser Höhe: je höher, desto deutlicher ist ihr Endpunkt zu sehen. Die sittliche Vervollkommnung ist ein geistiges Sehen, eine mystische Spekulation.

Das ethische Moment lag bei Kireevskij dem mystischen Schauen und dem Einswerden mit dem Absoluten immer zugrunde. Doch wächst es nicht wie bei Kant aus der Logik hervor, sondern entspricht dem eigentlichen Wesen des Verstandes. Dieses letztere trug für Kireevskij immer das Gepräge der Gnade in sich, und deshalb die Möglichkeit, den richtigen Weg zur Wahrheit zu finden. Daß die Wahrheit existiert, daß sie gegeben und absolut ist, das unterlag für ihn keinem Zweifel. Aus ihr entsprießt die Gnade; sie legt in den Menschen den zündenden Funken hinein. Demnach muß zuerst erörtert werden, was für Kireevskij Wahrheit ist, und warum sie auf den Menschen und sein Bewußtsein ihre Wirkung ausübt.

Man kann aus der feurigen Welt der Seins-Gnade herausfallen; man kann aber und muß in sie zurückkehren, und die göttliche Offenbarung ist dem Menschen das Licht, das ihm leuchtet, solange er in der Finsternis, jenseits der Feuergrenze wandelt. Allen leuchtet dieses Licht. „Es gibt kein so unentwickeltes Bewußtsein", sagt Kireevskij, „das nicht imstande wäre, die grundlegenden Anschauungen des christlichen Glaubens aufzunehmen. Denn es gibt keinen so stumpfen Verstand, der seine Nichtigkeit und die Notwendigkeit einer höheren Offenbarung nicht erfassen könnte, es gibt kein so beschränktes Herz, daß die Möglichkeit jener anderen Liebe nicht fähig wäre aufzunehmen, die höher als seine in ihm durch die Gegenstände der irdischen Welt hervorgerufene Liebe ist; es

gibt kein Gewissen, das das unsichtbare Vorhandensein einer höheren sittlichen Ordnung nicht empfunden hätte; es gibt keinen so schwachen Glauben, der sich nicht zur Aufopferung für die höchste Liebe seines Herzens entschließen könnte. Und aus solchen Kräften bildet sich der Glaube. Er ist das lebendige Bedürfnis der Erlösung und eine absolute Dankbarkeit für sie. Darin besteht sein ganzes Wesen. Die ganze weitere Entwicklung des Verstandes und des Lebens erhält in ihm ihr Licht und ihren Sinn [134])."

Für Kireevskij ist dieses auf das Gute Gerichtetsein der Persönlichkeit sehr charakteristisch. Das „Nicht-Gute" ist für ihn nicht denkbar; das Böse ist nur der Mangel an Gutem. „Denn alles Falsche ist in seiner Grundlage ein Wahres, das nur auf einen fremden Platz gestellt ist; es gibt kein wesentlich Falsches, wie es auch keine Wesentlichkeit in der Lüge gibt [135])." Dieser Gedanke des allgemeinen auf das Gute Gerichtetseins hat sich in Kireevskijs System gewiß unter die Idee des allgemeinen Heils enthalten, die allerdings von ihm nicht entwickelt worden ist, wie uns scheint, infolge des schlechthin ethischen Charakters seines Systems.

Die abstrakt rationalistische Philosophie sah das verstandesmäßige Denken als einziges Mittel der Erkenntnis an; dieses Denken gibt das Kriterium der Wahrheit; die logische Schlußfolgerung ist das Erkennen der Wahrheit. Der kritische Idealismus Kants lehrte, daß die Formen der Erkenntnis aus dem Geist herstammen, sich im Geiste bereit und a priori befinden. Im subjektiven Idealismus Fichtes hatte dieses Postulat im Laufe seiner dialektischen Entwicklung seinen Abschluß und zugleich eine Spaltung erreicht. Die Selbstsetzung (Selbstpostulierung) des „Ich" verringerte das Sein, indem dieses nur als im Bewußtsein existierend anerkannt wurde. Schelling lehrte die Identität des Geistes und des Seins. Nach Kireevskij ist dieses Sein ein absolutes, vollkommenes — in Gott. Das mystisch erkennbare Sein ist Gott. Zu diesem Gedanken hatte ihn seine Theorie des lebendigen Wissens geführt.

„Der ganze Knoten des menschlichen Selbstbewußtseins" liegt für ihn in der Philosophie. Jedoch „hängt der gesamte Charakter der herrschenden Philosophie von dem Glauben ab; denn die Philosophie entsteht aus jener besonderen Stimmung der Vernunft, welche ihr durch den besonderen Charakter des Glaubens erteilt wird." Diese Stimmung der Vernunft scheint Kireevskij nicht nur notwendig, sondern einzigartig und sozusagen im voraus gegeben,

[134]) K. II, S. 338 f. — Für dies Kapitel benutzen wir vorwiegend die sogenannten „Otryvki" in Bd. 2 der Werke K.s; dieselben sind gleichsam Thesen zu seinen nicht geschriebenen Aufsätzen. — Für die Fragen, die mit dem orthodoxen Glauben zusammenhängen, gibt die beste Erklärung der Aufsatz von A. Chomjakov im „Östlichen Christentum", 2. Bd., Berlin 1925; ferner Zankov: Das orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1927; K. Holl: Die religiösen Grundlagen der russ. Kultur, in: Rußlands Kultur u. Volkswirtschaft, Aufsätze u. Vorträge, hrsg. von M. Sering, Berlin 1913; L. Karsavin: Das Wesen der russ. Orthodoxie, in: Ost-Europa, 1926.

[135]) K. II, S. 39.

stellt sich ihm als Wahrheit, als göttlicher Funken dar, der die Vernunft mit menschlichem Glauben entzündet. Die Tatsache und der Inhalt der göttlichen Offenbarung unterliegen bei Kireevskij weder einem Zweifel, noch einer Kritik[136]).

Das absolute Prinzip ist ein schöpferisches Prinzip, was sich vor allem in der Vollkommenheit seiner Schöpfung kundgibt. „Das Bewußtsein der alles durchdringenden Zusammengehörigkeit und der Einheit des Weltalls geht dem Begriff der einen Ursache des Seins voran und erzeugt das vernünftige Wissen von der Einheit des Schöpfers." Die Einheitlichkeit des Seins, die in sich den Begriff der Zusammengehörigkeit und der Einheit enthält, ist die Unteilbarkeit des Schöpfers: seine absolute Einheit. Andererseits ist der Schöpfer des Seins „allmächtig, allweise"; denn „die Unermeßlichkeit, die Harmonie und Allweisheit des Weltbaus führen die Vernunft zum Bewußtsein der Allmacht und Allweisheit des Schöpfers". Die großartige Harmonie des Seins ist sozusagen selbst die Allmacht des Schöpfers[137]).

Dies sind die Grundlagen der religiösen Überzeugungen Kireevskijs. Gewiß ist dies nicht der klassische Pantheismus Spinozas — „substantia, sive Deus, sive natura", — immerhin klingen hier schon pantheistische Töne, und man kann darin den Einfluß Schellings, z. T. Hegels, und vielleicht auch des Schöpfers des „Faust", des pantheistischen Dichters, den Kireevskij so hoch schätzte, nicht verkennen.

Die wesentliche und grundlegende Überzeugung Kireevskijs ist die „All-Einheit" des Seins. Der Dualismus ist ihm stets fremd. In der Welt walten eine alleinheitliche und „allumfassende Harmonie und Allweisheit"; die Materie und der Geist sind eins. Jedoch ist in diesen Begriffen der der Göttlichkeit und der des Urgrundes nicht gegeben. Das Schauen des äußeren Weltbaus verleiht nicht „die Erkenntnis des lebendigen und persönlichen Selbstseins des Schöpfers". Dieses Selbstsein wird nur im persönlichen oder, wie Kireevskij sich ausdrückt, „im vernunftmäßigen" Verhältnis des Menschen zum Schöpfer erkannt. Hier liegt die grundlegende Abgrenzung vom Pantheismus und der Anfang der mystischen Gotteserkenntnis. Diesen letzteren Charakterzug seines Systems verdankt Kireevskij der Lektüre der östlichen Kirchenväter.

Die Erkenntnis des lebendigen und persönlichen Selbstseins des Schöpfers erzeugt aber nur dann das Bewußtsein einer „lebendigen göttlichen Persönlichkeit", wenn bei dem Menschen infolge seiner geistigen Beziehungen zum Schöpfer ein Streben entsteht, „die innere Bewegung" der Gedanken und Gefühle zu Ihm aus der Sphäre der spekulativen Abstraktheit in die Sphäre der „lebendigen verantwortlichen Tätigkeit" zu bringen, d. h. ein Streben, sich selbst ethisch zu erkennen: in der Orthodoxie ist dies das Streben zur

[136]) K. II, S. 306; I (2), S. 246.
[137]) K. II, S. 241; I (2), S. 279.

Buße und Liebe. Und zugleich offenbart sich mit dem ethischen Moment auch die Erkenntnis von „der lebendigen göttlichen Persönlichkeit": das mystische Bewußtsein[138]).

Kireevskij nimmt an, daß es von selbst unseren Begriff von Gott, unser „Gottdenken", verändert. In der Seele des Menschen beginnt der grundlegende Prozeß des geistigen Lebens. Der Rahmen der äußeren Welt erweitert sich, es beginnt „ein selbständiges und unablässiges Schauen der inneren und ethischen Welt, die das Moment der höchsten Lebensfähigkeit in den allerhöchsten Spekulationen der Vernunft, vor den Augen des Verstandes enthüllt"[139]).

So beginnt das Schauen und das Bewußtwerden der göttlichen Persönlichkeit in der menschlichen, in der „vernünftig-freien Persönlichkeit". Die Grundlage dieser Beziehungen ist der Glaube, welcher eigentlich „auch dieselbe mehr oder weniger deutliche und unmittelbare Vereinigung bedeutet". Der Glaube als solcher gehört weder dem Verstande noch dem Herzen ausschließlich an, ist keine logische oder erkennende Fähigkeit, keine Neigung des Herzens und Gewissens allein. „Er umfaßt die gesamte Ganzheit des Menschen, taucht aber nur in den Augenblicken des Bewußtwerdens dieser Ganzheit und in dem Maße ihrer Fülle auf... Das tiefste Wesen des religiösen Zustandes liegt in dem Bestreben, alle einzelnen Kräfte der Seele in einer Seelenkraft zu vereinigen; denjenigen Mittelpunkt seines Wesens zu finden, wo Vernunft und Wille, Gefühl und Gewissen, Schönes und Wahres, Erstaunliches und Gewünschtes, Gerechtes und Barmherziges — kurz und gut der ganze Umfang der menschlichen Eigenschaften in eine lebendige Einheit zusammenfließt, um die wesentliche Persönlichkeit des Menschen in ihrer ursprünglichen Unteilbarkeit von neuem herzustellen[140]).

„Glauben", sagt Kireevskij, „heißt aus dem Herzen jenes Zeugnis bekommen, welches Gott selbst seinem Sohn gegeben hat. Der Glaube ist der Blick des Herzens zu Gott". Mit anderen Worten betont er hier wieder die Bedeutung der Gnade.

Dieser Zustand ist dem abstrakten, rationalistischen Denken vollkommen unzugänglich. Es kann gewiß den Glauben behandeln, doch es kann das Wesen des Glaubens, den Begriff selbst nicht erfassen, denn „ihm fehlt der Sinn der Wesentlichkeit, welcher aus der inneren Entwicklung des Sinnes der einheitlichen Persönlichkeit entsteht". Und nur „die Grenzen und die Beziehung zwischen den Begriffen" vermag es zu erkennen. Das rationalistische Denken verschmilzt nicht mit der vernünftig-freien Persönlichkeit, welche „eine selbstbegründete Bedeutung hat". Es „gibt nur zu" oder „erklärt", aber es „weiß nicht"; „das Bewußtsein der lebendigen Persönlichkeit der Gottheit und ihrer lebendigen Beziehungen zu den Persönlichkeit des Menschen ist ihm unbekannt"[141]).

---

[138]) K. II, S. 241; I (2), S. 279.
[139]) Ebenda.
[140]) K. II, S. 336 f.; I (2), S. 274 f.
[141]) K. II, S. 336 f.; I (2), S. 274.

Der andere Fehler des rationalistischen Denkens besteht darin, daß der Verstand denkt, ohne auf den Herzschlag acht zu geben. Das Fehlen des gefühlsmäßigen Momentes macht das Denken abstrakt. „Das vom Herzensstreben getrennte Denken", sagt Kireevskij, an einer anderen Stelle, „ist ebenso eine Zerstreuung für die Seele, wie bewußtlose Heiterkeit. Je tiefer ein solches Denken, je wichtiger es dem Anschein nach ist, desto oberflächlicher macht es den Menschen in seinem Wesen"[142]).

Dagegen erhält die Vernunft, wenn sie sich mit dem Glauben vereinigt, „die Einheit, welche die notwendige Bedingung des Erfassens der höchsten Wahrheit ist"; die Wahrheit ist aber nur in „der christlichen Wahrheitsliebe" enthalten. Nach dem „Abfall" der westlichen Kirche ist die christliche Wahrheitsliebe allein in der orthodoxen Kirche geblieben. Die Werke der Kirchenväter, ihre Anweisungen geben jene Mittel, die das Hervorwachsen des Samens der göttlichen Offenbarung in der sich geistig entwickelnden Persönlichkeit fördern. Die „Weisheitsliebe" der Kirchenväter ist nicht das Ergebnis des eitlen oder logischen menschlichen Gedankens, nein, sie ist die Frucht der inneren unmittelbaren Erfahrung, sie ist „die Nachricht des Augenzeugen über ein Land, in dem er gewesen"[143]).

Diese Anweisungen der Kirchenväter sind aus der mystischen Spekulation geschöpft und haben nicht den Charakter einer Gelegenheitsreglementierung, der dem Katholizismus eigen ist. Dort wird auf jede Frage, auf jeden Zweifel der gläubigen Seele eine genaue, einmal für immer entschiedene Antwort gegeben. Die östliche orthodoxe Kirche lebt und ernährt sich von geistiger Freiheit. Diese regelt das gesamte religiöse Bewußtsein des Orthodoxen, sowohl auf dem Gebiet des Glaubens, als auch auf dem der Sittlichkeit: seine Beziehungen zu Gott und zu den Menschen.

Deshalb „muß die Philosophie des Gläubigen auf den Schriften der heiligen Väter begründet sein und auf seiner souveränen Überzeugung", auf dem Glauben an Gott und der Sittlichkeit und muß „aus der Gesamtheit dieser beiden Weisungen heraus den unmittelbaren Weg zur Erkenntnis der anderen Gegenstände des Wissens suchen". In dem Prozesse eines solchen Denkens laufen die göttliche Offenbarung und das menschliche Denken sozusagen parallel; letzteres dringt nie in die erstere ein; die göttliche Offenbarung verläßt aber nie das menschliche Denken. Das gläubige Denken ist nicht bestrebt, den Glauben zu rationalisieren; die Dogmen des Glaubens sind für ein solches Denken nicht beweisbare, sondern mit dem Herzen erfaßbare Dinge.

Kireevskij versucht die Idee des „symphonischen („sobornyj") Prinzips" aufzustellen, aber führt dies nur in sehr allgemeinen Zügen aus. Das Wort „Sobornost" gebraucht er nicht, doch es ergibt sich

[142]) K. II, S. 335 f.; I (2), S. 274.
[143]) K. II, S. 336 f.; I (2), S. 274, 271.

aus dem gesamten Sinn, daß er diesen Begriff meint. Die Sobornost' offenbart nur das dogmatische Wesen des Glaubens und gibt ihm den letzten Sinn, aber ergänzt es nicht. Die Sobornost' ist das allzeitliche und außerzeitliche, das einheitliche und nicht teilbare, das im Gebet und durch Gnade erhaltene „all-eine" kirchliche Bewußtsein [144]).

Das Nichteindringen des menschlichen Denkens bürgt „für die Reinheit und Festigkeit des Glaubens und wahrt die geistige Freiheit der Vernunft". Aus dieser Festigkeit des Glaubens und der geistigen Freiheit heraus ist es dem orthodoxen Denken „unbegreifbar", wie man einen Galilei auf Grund menschlicher Autorität des Papstes verbrennen oder die Apostelbriefe einer Kritik unterziehen kann, wenn sie nicht mit der Auffassung eines einzelnen Menschen übereinstimmen, was ein Ergebnis der rationalistischen Gesinnungen protestantischer Theologen ist.

Die geistige Freiheit und das reine Herz sind der Grund dafür, daß die gläubige Vernunft den Weg, der zur göttlichen Wahrheit führt, betritt. Dieser Weg führt nach Kireevskijs Anschauung durch die Pforte der Kirche. Die Kirche ist das Christentum; das Leben in der Kirche, d. h. die Anerkennung ihrer Dogmen und Kanons, die Ausführung ihrer Riten, diese religiöse Nahrung im alltäglichen Dasein ist das christliche Leben. Für den rechtgläubigen Menschen ist „die Kirchenlehre nicht ein leerer Spiegel, der jeder Persönlichkeit ihren eigenen Umriß wiedergibt; nicht ein Bett des Prokrustes, welches die lebendigen Persönlichkeiten nach einem bestimmten Maße entstellt; sondern das höchste Ideal, nach welchem die gläubige Vernunft nur streben kann, die letzte Grenze des höchsten Gedankens, der leitende Stern, der in der Höhe des Himmels leuchtet und, sich im Herzen abspiegelnd, der Vernunft auf ihrem Wege zur Wahrheit leuchtet" [145]).

Das ist Kireevskijs Theologisieren; man könnte sagen, sein „Gottempfinden". Das emotionale Moment steht in seinem ganzen geistigen Werdegang an erster Stelle. Was sich in dem Herzen „spiegelt", das macht den Inhalt seiner Seele, seinen Glauben, seine Religion aus.

Ein eigenartiger Mangel tritt nämlich in den religiösen Anschauungen Kireevskijs zutage, wenn wir sie näher betrachten. Vielleicht läßt er sich aber zum Teil dadurch erklären, daß Kireevskij verhältnismäßig nur wenig schrieb und daß auch in seinen posthumen Fragmenten („Otryvki") seine religiosen Anschauungen nur bruchstückweise zum Ausdruck kommen. Jedenfalls hat er aber in seinen Werken nie die dogmatischen Tiefen der Orthodoxie berührt. Eigentlich zogen sie ihn auch nicht an; denn das Dogma ist für ihn kein Gegenstand der mystischen Spekulation; hier schlägt das Herz nicht so stark, wie in den Augenblicken mystisch-visionärer

[144]) Literatur über „Sobornost'" gibt unser Kap. 5.
[145]) K. II, S. 307—309; I (2), S. 274 ff.

Annäherung an Gott, aus denen sittlich-emotionale Stimmungen entstehen, wenngleich auch das Dogma in der Vision erkannt werden kann. So ist es denn kein Paradoxon, wenn wir behaupten, daß Kireevskij als gläubiger Christ nach Gott trachtete, daß aber in seinem System Christus selten empfunden ist. Sein Ideal ist das ökumenische Christentum als die absolute Sittlichkeit, die im Herzenserlebnis des Gottschauens zu Bewußtsein kommt. Dieses Ideal ist für ihn aber nicht mit der dogmatischen Erkenntnis des Christentums, der Idee des Gottmenschentums, verknüpft.

Der Weg zu diesem Ideal des Sichselbsterkennens im ökumenischen Christentum, d. h. in der ökumenischen (orthodoxen) Kirche, liegt in dem „lebendigen Wissen", in dem Bestreben, die Vernunft „mit dem Glauben in Einklang zu bringen".

Die Theorie des lebendigen Wissens bildet sich bei Kireevskij in einer ganz anderen Erkenntnisordnung, als in der der logisch-abstrakten Philosophie. Die Methode des logischen Beweisens, der Satz vom Widerspruch, das Koordinieren der einzelnen Begriffe mit den Postulaten des Glaubens ist für das gläubige Bewußtsein nicht geeignet. Das einheitliche Wissen ist das grundlegende Moment des lebendigen Wissens. Zur Erkenntnis des Einheitlichen ist es notwendig, „die Vernunft selbst über ihr gewöhnliches Niveau zu erhöhen", d. h. über das in einzelne Begriffe zerstückelte Wissen, und danach zu streben, „die einheitliche Quelle der Erkenntnis, die Methode des Denkens selbst bis zum mitfühlenden Einklang mit dem Glauben zu erhöhen".

Die Erkenntnis, das Wissen der Vernunft von dem Äußeren und von dem Inneren, von dem Sein, kann in ihrer Fülle nicht im abstrakten Denken allein gegeben sein. Das Wissen vom Sein und das Sein selbst müssen adäquat sein, d. h. innerlich zusammenfallen, in dem Denken erlebt und gefühlt sein, sich sozusagen im Zustande eines „mitfühlenden Einklangs" befinden. Das lebendige Wissen ist deshalb subjektiv im Erkennen des Nichtabsoluten, z. B. der Künste, und absolut im Erkennen des Absoluten. In diesem letzteren Falle ist es überzeitlich und einheitlich. In diesem Wissen sind sowohl alle Momente der Erkenntnis des Gegenstandes wertvoll, als auch das endgültige Wissen als deren Einheit, von welcher sie, obwohl sie an und für sich wesentlich, nicht abtrennbar sind. In dem eigentlichen Wissen müssen bei jeder seelischen Regung (als Moment des lebendigen Wissens) alle „ihre Saiten vernehmbar sein und zu einem harmonischen Ton verschmelzen". So schildert Kireevskij den Zustand der Erkenntnis, die das lebendige Wissen ist.

Das innere Bewußtsein des menschlichen Denkens steigert schon an und für sich diesen Zusammenklang und erhöht die Vernunft. Diese festigt sich in ihrer „Selbstbegründetheit", d. h. sie fördert die Entwicklung ihrer natürlichen Gesetze. „Die Festigung" in der Selbstbegründetheit nähert sie dem Glauben an und unterwirft sie ihm. Deshalb ist die metaphysische (philosophische) Entwicklung der Vernunft nicht schädlich, sondern wünschenswert. Der Orthodox-

Gläubige „kann nicht durch die natürliche Entwicklung der Vernunft zum Unglauben kommen". Der gläubige Mensch kann nicht ungläubig werden, sondern nur außergläubig. Der Atheismus ist auch ein Glaube. Für den Ungläubigen liegt der richtige Weg der Entwicklung in einem neuen geistigen Ausgleich. Der Außergläubige aber verliert gänzlich die geistige Basis. In den Fundamentalbegriffen der menschlichen Vernunft ist zugleich eine unerschütterliche Grundlage des Glaubens enthalten. Diese Grundlage der gläubigen Vernunft ermöglicht ihr das Verstehen aller von der im Glauben nicht verankerten Vernunft erzeugten Gedankensysteme und nicht bloß das Verstehen, sondern auch die Erkenntnis von ihrer Beschränktheit.

Das lebendige Wissen, die geistig aufgeklärte Vernunft, ist demnach keine Frucht des dialektischen Verstandes. Vielmehr ein Spiegelbild der geistig einheitlichen Persönlichkeit, ist es deshalb nicht den Gelehrten und Theologen beschieden. Im Gegenteil: diese bekommen infolge des übermäßigen Rationalismus nur Brosamen des wahren Wissens. Kireevskij behauptet mit Recht, und darin führt er die Tradition der Kirchenväter weiter, daß „die göttliche Wahrheit durch die Erwägungen der gewöhnlichen Vernunft nicht erfaßt werden kann, sondern nur im höheren geistigen Schauen erkannt wird, das nicht der Gelehrsamkeit entspringt, sondern einer inneren Ganzheit des Seins". Diese Fähigkeit ist aber der Orthodoxie eigen: „schon in der Luft der Rechtgläubigkeit ist sie vorhanden.

Das Sittliche in seiner Verknüpfung mit dem Gefühlsleben wurde zur Grundlage seines gesamten Systems. Das Gefühl, dessen Organ das Herz ist, lenkt und reguliert das geistige Leben der Menschen. Der Prozeß der Erkenntnis ist vom Gefühl begleitet und durchdrungen; nur in dieser Zweieinheit ist das Wahre, das lebendige Wissen vorhanden. Wenn die Erkenntnis jedem gegeben ist, so wird das Wissen nur dem zuteil, der ein „reines einheitliches Leben" führt, das ihm für die Einheitlichkeit der Vernunft bürgt. Die mystische Spekulation oder jenes Wissen ist das Ergebnis des ethischen Zustandes der Persönlichkeit, die kostbare Frucht ihrer sittlichen Vollkommenheit. Hier entsteht eine äußerst wichtige Frage: woher hat die Persönlichkeit das Kriterium des eigenen sittlichen Zustandes? Das ganze mystisch-ethische Problem Kireevskijs ist auf diesem Kriterium aufgebaut. Es erscheint ihm gnadenmäßig in jenem guten Samen gegeben, der in jede Persönlichkeit hineingelegt ist und dessen Wachsen das Kriterium sozusagen ersetzt[146]).

Das lebendige Wissen kann nach diesen Anschauungen Kireevskijs nicht in Gesetzen und Methoden der Philosophie, Logik und Psychologie expliziert und begründet werden, weil diese Gesetze mit streng abstrakten Begriffen zu tun haben. Er sträubt sich auch

[146]) K. II, S. 309—314; I (2), S. 274 ff.

dagegen: die Einführung solcher Gesetze würde das lebendige Wissen in ein „einfaches" Wissen, ein rein rationalistisches verwandeln. Aber nicht einmal seine eigenen Erkenntnisgesetze kann das lebendige Wissen besitzen. Es widerspräche dessen eigentlichem Begriff.

Das lebendige Wissen tritt bei jeder Begegnung der einzelnen Persönlichkeit mit der Gottheit in Kraft. Es hat seine Eigenart, die in der Einzigartigkeit jeder Persönlichkeit wurzelt; denn jede Persönlichkeit wird nur einmal im göttlichen Willen entworfen und der Welt gegeben, und einzigartig ist auch die religiöse Erfahrung einer jeden Persönlichkeit, die durch die Gnade ergänzt wird. Jede Persönlichkeit birgt in sich ihre vorzeitliche Bestimmung, jede ist bestrebt, in der Spekulation das Absolute zu erfassen und in der irdischen Spanne ihres Daseins mit ihrer Bestimmung zu verschmelzen.

„Die Gerechtigkeit, die Sittlichkeit, der Volksgeist, die Menschenwürde, die Heiligkeit des Gesetzes können nur im Einklang mit der Erkenntnis der ewigen religiösen Beziehungen des Menschen bewußt werden[147])." — Nur so kann das Problem der christlichen Kultur gelöst, das ökumenische christliche Ideal verwirklicht werden. Und der Mensch wird unter das Obdach des ersehnten Gottesstaates eintreten.

Schluß.

Kireevskijs Leben endete in dem Augenblick, als er erst begonnen hatte, das Schlußergebnis seiner Ideen zu ziehen. Vielleicht ist das ein typisches Schicksal des russischen Denkers, der es zwar versteht, die Dinge zu durchdenken, doch nicht bemüht ist, sie in eine genaue Form, in ein System zu bringen und so den künftigen Generationen zu vermachen. Diese sind gezwungen, sich das, was sie in ihnen anzieht, selbst herauszulesen. Dies war auch das Schicksal Kireevskijs und der gesamten slavophilen Gesinnungen. Die des 19. Jahrhunderts. Die ganze weitere russische Philosophie, die gesamte russische Weltanschauung ist eigentlich ein Nachkömmling dessen, was Kireevskij in seinem Leben durchgedacht hat.

Gewiß ist Kireevskij vor allem ein abstrakter Denker: ihn beschäftigt die theoretische Begründung jedes philosophischen Systems. Darum ist er auch am Slavophilentum nur mit der theoretischen Erforschung seiner Probleme beteiligt. Dieselbe Rolle kommt ihm auch in der Geschichte der russischen Philosophie zu, in der die weitere Entwicklung vieler theoretisch-metaphysischer und theoretisch-ethischer, auch religiös-philosophischer Grundsätze mit seinem Namen eng verbunden ist.

Kireevskij lebte in jener Zeit, wo es einem Russen ebenso unumgänglich notwendig war, seine Stellung zur gesamten Kulturwelt aufzuklären, wie zu atmen. Nachdem er zu Beginn die westliche Kultur anerkannt hatte, kam er schließlich — hundert Jahre vor

[147]) K. II, S. 343 ff.; I (2), S. 281.

Spengler — zu der Ansicht, dieselbe sei als Kulturbeispiel als eine für die Entwicklung der russischen nationalen Kultur notwendige Quelle zu verwerfen. So entstand in ihm die Überzeugung, Rußland sei verpflichtet, sich eine eigene nationale Kultur zu schaffen. Diese will er mit einer bestimmten Weltanschauung verbunden sehen, welche von einer eigenen nationalen Philosophie genährt sein müsse. Dies alles aber hat sich auf einer religiösen Grundlage zu entwickeln. Aus ihr wird dann das gesamte Kulturleben des Menschen und der menschlichen Gesellschaft erwachsen.

Zuerst muß demnach die Art des menschlichen Denkens, das Prinzip des Philosophierens, die Erkenntnistheorie umgestaltet und dann der Glaube mit dem Wissen vereinigt werden, indem sich das Wissen auf dem Glauben und der religiösen Erfahrung aufbaut. Doch auch der Inbegriff des Glaubens selbst ist bei Kireevskij ein besonderer. Es handelt sich um seine Verinnerlichung, welche aus der Symphonie der sittlichen Vervollkommnung und des lebendigen Wissens, d. h. des mystischen Erschauens hervorgeht. Das Wissen, das dem Menschen sittlich gegeben ist, ist der eine Grundsatz Kireevskijs; das Wissen, das vom Glauben, der religiösen Überzeugung genährt und durch sie bestimmt wird, ist der andere. Es sind Gedanken, die schon die Grundlage der sokratisch-platonischen Philosophie und der Gnosis eines Clemens Alexandrinus und besonders eines Origenes bildeten.

Kireevskij wies aber auch auf die Notwendigkeit der praktischen Anwendung solcher theoretischer Grundsätze hin. Der Mensch und die Gesellschaft, der Staat und das Volk müssen in ihrer Entwicklung, wie in ihren gegenseitigen Beziehungen eben von diesen und nur von diesen streng sittlich-religiösen Prinzipien geleitet werden, die gesamte Kultur muß zur religiösen, und zwar orthodox-religiösen Kultur werden. Und in diesem Trachten nach einer Kultur der „Pravda" ist Kireevskij ein typisch russischer Denker, ein Fortführer jener Stimmungen, die den Geist des alten Russen stets durchdrangen.

Darin ist der wesentliche Kern der gesamten Weltanschauung Kireevskijs beschlossen, der, mehr oder weniger verborgen vom Erforscher seines persönlichen Lebens und seiner Ideen, eher erfühlt, als in völlig klaren Linien aufgezeigt werden kann. Und latent ist er auch in der ganzen Doktrin der Slavophilen vorhanden; ja, heimlich beunruhigen diese Gedanken immerwährend das russische Denken und die russische Literatur. Darum ist der Name Kireevskijs, der, bedrängt von dem gesamten Regime des Nikolaitischen Rußlands, äußerlich so wenig vollbracht hat, im weitersten Sinne des Wortes bedeutungsvoll für die russische Kultur.

Die ganze Schwierigkeit des Hauptproblems, das seinen Geist beschäftigte, hat er aber offenbar selbst empfunden, denn ein Schatten der Trauer lag lebenslang auf seinem Antlitz, und mit ihm ist er auch in die andere Welt hinübergegangen.

Quellen- und Literaturverzeichnis.

A. Quellen.

1. Kireevskij, I. V.: Drei Essays, hrsg. von H. v. Hoerschelmann, München 1921.
2. Ders.: Polnoe sobranie sočinenij, Moskau 1861, 2 Bde.
3. Ders.: Polnoe sobranie sočinenij, 2. Aufl., Moskau 1911, 2 Bde.
4. Ders.: Materialy dlja biografii, in: Pol. sob. soč., Moskau 1861.
5. Ders.: Neizdannaja rukopis', in: Russkij Archiv, 1904, II.
6. Ders.: Pis'ma, in: Russkij Archiv, 1894, III; 1895, I; 1896, I; 1906, III; 1909, II; Golos Minuvsago, 1914, Nr. 7.
7. Ders.: Pis'ma k starcu Makariju, in: Četverikov, Optina Pustin', o. J. (Paris 1927).
8. Ders.: Brief an Fürst I. S. Gagarin (Manuskript in Bibliotheque Slave, (Paris), Musee Slave, Nr. X, Russen an Gagarin).
9. Kireevskij, P. V.: Pis'ma, in: Russkij Archiv, 1905, II.
10. Aksakov, K.: Vospominanija studenstva 1832—35 godov, S. Petersburg 1911.
11. Aksakova, W.: Dnevnik, Moskau 1911.
12. Chomjakov, A. S.: Polnoe sobranie sočinenij, Moskau 1900 ff., Bd. 3 und 8.
13. Gercen, A. I.: Polnoe sobranie sočinenij i pisem, hrsg. von M. Lemke, Petrograd 1919, Bde. 1—4.
14. Ders.: Byloe i Dumy, Berlin 1921, 3 Bde.
15. Granovskij, T. N. i ego perepiska, hrsg. von A. Stankevič, Moskau 1897, 2 Bde.
16. Kavelin, K. D.: Avdot'ja Petrovna Elagina, in: Sočinenija, Bd. 3, S. Petersburg.
17. Košelev, A. I.: Zapiski, Berlin 1884.
18. Nikitenko, A. V.: Moja povest' o samom sebe. Zapiski i dnevniki, (1804—1877), S. Petersburg 1904, 2 Bde.
19. Samarin, J. F.: Pis'ma, in: Sob. sočinenij, 12. Bd., Moskau 1906.
20. Čaadaev, P. J.: Sočinenija, Moskau 1912, 2 Bde.
21. Verzeichnis der Vorlesungen, welche von der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin im Winterhalbjahr 1829 bis 1830 vom 19. Oktober an erhalten werden.
22. Verzeichnis der an der Königlichen Ludwig-Maximilians-Universität zu München im Sommersemester 1830 zu erhaltenden Vorlesungen.
23. Vigel, F. F.: Zapiski, Moskau 1891.
24. Žukovskij, V. A.-Utkinskij Sbornik, I: Pis'ma Žukovskago, Moskau 1904.

B. Literatur.

1. Alekseiew, N.: Das russische Slavophilentum, in: Der russische Gedanke, 2. Heft, Bonn 1929.
2. Astrow, W.: Kireevskij, der Slavophile, in: Die weißen Blätter, Berlin 1919, November-Heft.
3. Arseniew, N.: Die Lehre der russischen Slavophilen von der Kirche, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift, 3. H., 1927.

4. Barsukov, A.: Žizn' i trudy M. P. Pogodina, Moskau 1888 ff., Bde. 1—14.
5. B(artenev), P.: A. P. Elagina, in: Russkij Archiv, 1877, II.
6. Berdjaev, N. A.: A. S. Chomjakov, Moskau 1912.
7. Bogdanov, D.: Optina Pustyn' i palomničestvo v nee russkich pisatelej, in: Istorič. Vestnik, 122. Bd.
8. Brodskij, N.: Rannie slavjanofily, Moskau 1910.
9. Falkenberg, R.: Geschichte der neueren Philosophie, 9. Aufl., 1927.
10. Filippov, M.: Sud'by russkoj filosophii, in: Russkoe Bogatstvo, 1896.
11. Fischer, Kuno: Geschichte der neueren Philosophie, VIII: Schellings Leben, Werke und Lehre, 2. Aufl., 1899.
12. Frank, Simon: Die russische Weltanschauung. (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, Nr. 29, 1926.)
13. Geršenson, M.: Istoričeskie zapiski, 2. Aufl., Berlin 1923.
14. Guizot, F.: Histoire generale de la Civilisation en Europe. Cours Histoire moderne, Paris 1828.
15. Karsavin, L.: Das Wesen der russischen Orthodoxie, in: Ost-Europa, 1926, Nr. 1.
16. Ders.: Das Starzentum in der russischen Kirche, in: Zeitwende, 1927.
17. Kingi, A. I.: I. V. Kireevskij. Ego žizn', ličnost' i dejatel'nost', in: Filologičeskija Zapiski, 1914.
18. Kizewetter, A. A.: Zapiski po istorii političeskich idej v Rossii. Slavjanofil'stvo i anarchizm, in: Traveux scientifiques de L'Université populaire Russe de Prague, 1. Bd., Prag 1928.
19. Koljupanov, A.: Biografija A. I. Koščeleva, Moskau 1899, 2 Bde.
20. Koyré, A.: La jeuness d'Ivan Kirejevskij, in: Le monde Slave, 1928, 2. Heft.
21. Ders.: La Philosophie et le problème nationale en Russie au debout du 19-e siècle, Paris 1929.
22. Knjazev, G.: I. V. Kirejevskij, in: Russkij Biografičeskij Slovar', Bd.: Ibak-Ključarev.
23. Ljaskovskij, V.: Brat'ja Kirejevskie, Moskau 1899.
24. Miljukov: Glavnyja tečenija russkoj istoričeskoj mysli, Moskau 1898, 1. Bd.
25. Maksimovič: Učenie pervych slavjanofilov, in: Universitetskija Izvestija, Kiew 1905, 47. Bd.
26. Masaryk, Th.: Rußland und Europa. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Erste Folge. Jena 1913, 2 Bde.
27. Ders.: Slavenské Studie I: Slavijanofilstvi I. V. Kireevskeho, in: Atheneum, Prag 1889, Nr. 6.
28. Östliches Christentum, hrsg. von Ehrenberg, Berlin 1923, 2 Bde.
29. Panov: Slavjanofil'stvo, kak filosofsloe učenie, in: Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija, 1880, November-Heft.
30. Pypin, A.: Charakteristiki literaturnych mnenij ot 20-ch do 50-ch godov, 4. Aufl., S. Petersburg 1909.
31. Sakulin, P.: Iz istorii russkago romantizma. Knjaz' V. F. Odoevskij, Moskau 1913, 2 Bde.

32. Stählin, K.: Rußland und Europa, in: Historische Zeitschrift, 132 Bd.
33. Stepun, F.: Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slavophilen, in: Logos, 1927, 16. Bd.
34. Stojanovič: Russian Slavofil. Philosophy Homjakov and Kireevsky, in: The Slavonic Rewiew, 1928, vol. I.
35. Lanz, Henry: The Philosophy of Ivan Kireevsky, in: The Slavonic Rewiew, 1925—26, vol. 5.
36. Četverikov, S.: Optina Pustyn', (Paris 1927).
37. Tschetwerikow, S. (Ders.): Das russische Starzentum, in: Die Ostkirche, Sonderheft der Vierteljahrschrift „Una Sancta", 1927.
38. Uebersberger, H.: Rußland und Panslavismus, in: Deutschland und Weltkrieg, Leipzig 1916.
39. Vinogradov, P.: Kireevskij i načalo russkago slavjanofil'stva, in: Voprosy Filosofii i Psichologii, 1892.
40. Zankov, S.: Das orthodoxe Christentum des Ostens, Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt, Berlin 1926.
41. Zavitnevič, B.: Aleksej Stepanovič Chomjakov, Kiev 1902, 1. Bd.
42. Zen'kovskij, V. V.: Russkie mysliteli i Evropa, Paris o. J. (1927).

Hier gebe ich nur die den Gegenstand unmittelbar betreffende Literatur. Die allgemeine Literatur erwähne ich jeweils in den Anmerkungen. Neben den genannten Quellen habe ich auch eine ganze Reihe einzelner Briefe benutzt, die aber hier nicht spezifiziert sind, sondern jeweils bei der Zitation.

Abkürzungen.

K = Kireevskij: Polnoe Sobranie Sočinenij, Moskau 1861.
K (2) = ders.: 2. Aufl., Moskau 1911.
KDE = ders.: Drei Essays, München 1921.
Materialy = Materialy dlja biografii I. V. Kireevskago.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort 3

Einleitung.

I. Das russische Slavophilentum 4
II. Kireevskij und die Kritik 7

Erster Teil.

Kireevskijs Leben 12
(Kurze Zusammenfassung des ersten nicht gedruckten Teils:
1. Jugendjahre
2. Das Moskau der 20 er Jahre
3. Die „Gesellschaft der Weisheitliebenden"
4. Studienreise nach Deutschland
5. Die Zeitschrift „Evropeec"
6. Westler und Slavophilen
7. Vor den Toren der „Optina Pustyn'")

Zweiter Teil.

Kireevskijs Weltanschauung:
1. Allgemeine Charakteristik der Philosophie Kireevskijs 16
2. Westlerische Züge in seinem Denken 18
3. Kritik der historischen Entwicklung Europas 21
4. Rußlands Gestalt und Wege 32
5. Kireevskijs Stellung zur Leibeigenschaftsfrage 41
6. Kirche, Staatswesen, Volkstum 44
7. Philosophie und Glauben in Westeuropa 51
8. Das „Lebendige Wissen" — Kireevskijs mystisch-ethisches System 57

Schluß 66
Quellen- und Literaturverzeichnis 68
Lebenslauf 71

Lebenslauf.

Ich bin am 27. Januar 1898 in der Stadt Uman des Gouvernements Kiew in Rußland geboren und bekenne den griechisch-orthodoxen Glauben. Mein Vater war Regierungsrat und Oberlehrer an einem Gymnasium. 1916 habe ich das Gymnasium in Schmerinka (Gouvernement Podolien) absolviert und mein Reifezeugnis erhalten.

1916 bis 1920 stand ich im Kriegsdienst. Ende 1920 bis August 1923 lebte ich in Konstantinopel. Ich kam im August nach Berlin und habe 1923—1926 Vorlesungen über russische Geschichte, mittelalterliche und neue Geschichte, über Literatur, über Logik, Psychologie und Philosophie am „Russischen Wissenschaftlichen Institut zu Berlin" daselbst besucht. Im Jahre 1927 habe ich daselbst meine Dissertation „Zur Geschichte der Kolonisation des Wolgagebietes im 16. bis 17. Jahrhundert" vorgelegt und nach bestandener mündlicher Prüfung das Diplom erhalten. Zugleich war ich (1924—1925) Hörer am Deutschen Institut für Ausländer. Im Jahre 1925 begann ich meine Studien auf der Berliner Universität und wurde im Sommersemester von der philosophischen Fakultät immatrikuliert. Hier war mein Interesse der neuen und insbesondere der russischen Geschichte, sowie den slavischen Sprachen und Literaturen zugewandt. Ich habe Vorlesungen der Herren Professoren Stählin, Vasmer, Baethgen, Brackmann, Breysig, Hartung, Holtzmann, Hoppe, H. Maier, Meinecke, Hoetzsch, Dessoir, Oncken, Perels, Spranger, Stumpf und Ugrimoff besucht und an einigen von ihnen geleiteten Seminaren teilgenommen.

Allen meinen Lehrern, besonders Herrn Professor Stählin und Herrn Professor Vasmer, möchte ich für vielfache und reiche Anregung auch an dieser Stelle meinen aufrichtigen und herzlichen Dank aussprechen.